思想與時代月刊 第三十一期

中華民國三十三年二月一日出版

編輯兼出版者　思想與時代社　貴州遵義水硐街三號

印刷者　貴陽中央日報社　六廣門外高家園

第三十二期目錄預告

東西接觸與中國文化之新趨嚮　錢穆

現代心理學派別及其意義　黃翼

浙江詩學源流評述　祝文白

姜白石之文學批評及其作品　繆鉞

清代幕僚制度論（續）　全增祜

休謨之外界學說（書評）　謝幼偉

定價表

每月一冊　全年十二冊

每月一日　發行

訂購辦法	零售	預定半年	預定全年
冊數	一	六	十二
價目	六元	三十六元	七十二元
郵費（定費外另加）國內	三角	一元八角	三元六角
郵費（定費外另加）國外	照郵局規定辦理		

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將（1.）原寄定單號數（2.）定戶姓名（3.）在何處定（4.）原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬百元左右。

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以二萬字爲限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

本刊啓事

查前期本刊各篇次第以校排不愼致多顚倒懇予更正如次

汪容甫誕生二百年紀念　廖鉞

漢帝國的中興與衰亡　張蔭麟遺著

個性伸展與文藝高潮　錢穆

石里克的人生觀　吳謙

宋明思想述評　胡哲敷

對知識思想述評　黎子耀

經驗知識之基礎（書評）　謝幼偉

思想與時代

第三十一期　民國卅三年二月一日

目次

英哲亞歷山大　謝幼偉
評賀麟譯斯賓諾莎「致知篇」　繆鉞
宋以下中國文化之趨勢　錢穆
清代幕僚制度論　全增祜
釋學術　洪謙
論史觀　李絜非
滂德之法學近著三種（書評）　韓德培

英哲亞歷山大

——生平及其思想——

謝幼偉

「時空神」（Space, Time, and Deity）之作者英哲亞歷山大氏，（Samuel Alexander 公元一八五九——一九三八）已於數年前逝世。亂離之際，似未見國人有爲文以紀念之者。亞氏思想系統，博大精深，當代哲人，除懷黑德教授（Prof. A. N. Whitehead）外，無可與匹。即以柏烈得萊及鮑桑克諸人言，其說亦足與相頡頏。數十年來，英倫思想界，唯心論與唯實論爭辯頗烈，雙方旗鼓相當，各樹壁壘。而爲唯實論陣營中之祭酒者，實爲亞氏。自唯心論者言，亞氏固一勁敵也。吾人雖不必爲亞氏信徒，然對此一代哲人，仍不能不表示敬意。頃讀其身後出版之「哲學與文學論文集」一書，（Philosophical and Literary Pieces 一九三九年英國麥美倫公司出版）卷首有拉爾教授（John Laird）行述（Memoir）一篇，述亞氏生平行誼頗詳，極有足資吾人修養與治學之借鏡者。國人之批評西哲，多謂西哲徒知道學問而不知尊德性，或徒知思想系統之創造，而不知有本身人格之修養。實則此有不盡然者。西洋哲人，自蘇格拉底，柏拉圖以降，迄斯賓諾莎，及康德諸賢，無不各有其偉大之人格。彼等吾人亦不能謂西哲祇知學而不知人格之修養，以絕無體驗而從事之思想系統，何嘗非自其對人生與宇宙之眞實體驗而得。特彼等不好神祕其言，始終在嚴格的邏輯方法下，發表其所見，因不爲吾人所覺察耳。亞氏嘗曰：「哲學家偉大重要之概念，實非證明而得，其眞理乃彼等之所見。證明之舉，不過幫助他人以獲得哲學家所曾見者而已」。哲學家之思想，果足自成一家，決難謂其絕無體驗，亦決難謂其與人格無關。此古今中外，所不異者。西洋哲人，一方面雖有所見，一方面仍須以有系統之文字語言證明其所見，使他人亦能獲得其所見。否則，我之所見，爲眞爲僞，孰得而知之？故哲學之事，雖非言說所盡，然仍不能不以言說表達其所見。哲學非即言說，但離言說，亦無哲學可言。以「不可說」一辭了之者，非哲學也。西洋哲人，非不知有不可說之眞理，非不知文字語言足爲思想之障礙，然於不可說之中，仍不能不說者，以不說，則所見之眞與否，實無從判定也。吾人不能謂西哲徒知言說，以吾人實不知有絕無言說之哲學。禪宗不立文字語言，此亦但成其爲禪宗而已，非哲學也。禪宗如有哲學，則必在禪宗之所言。

者，所言必不易深入人心，而引起吾人之同感。如吾人多讀西哲傳記，悉其生平與爲人，則吾人對於西哲之偏見，當可逐漸掃除。茲篇之作，此爲主因。乃根據拉爾氏「行述」，擇要述亞氏之生平而兼及其思想，以見西哲人格亦可不朽，非僅其言說已也。

亞歷山大氏者，英之猶太人也。猶太人在哲學上，自成系統，卓然有所樹立，足以驚動一世者，一爲十七世紀之斯賓諾莎，另一當爲亞氏。斯賓諾莎在哲學上之貢獻，已有定論。亞氏在哲學上之貢獻，雖尚待衡量，然其思想系統之偉大，亦爲今人所共認。此二人思想不同，處境亦異。斯氏一生潦倒，窮困以死，且不容於其族人。亞氏則一生順適，從容自在，享盛名以終。譬喻言之，斯氏生平，始終在狂風暴雨之中，亞氏生平則始終在風和日暖之下。吾人或易見斯氏人格之崇高，而不易見亞氏人格之亦非尋常。平心論之，此二人者易地則皆然。亞氏幸而生於今日，且幸而生爲英人。使亞氏生爲德國之猶太人，則雖在今日，亦不免放逐之厄也。

一八五九年一月六日，亞歷山大生於澳洲之悉尼城（Sydney）父名參謀爾（Samuel）以製造馬鞍爲業。亞氏生時，其父已死。由其母撫養。母名伊利沙斯勞孟（Eliza Sloman）有兄二人，及姊一，妹一。四五歲時，亞氏隨母遷居墨爾缽恩（Melbourne）幼延師受業，聰穎異常人。有一塾師，欲自設校授徒，且以亞氏之天才爲廣告。年十二，進威斯里學院（Wesley college）成績斐然，各科獎章，多爲所得。二年離澳洲，赴英倫，入牛津大學肄業。在牛津考取公費。以譯柏拉圖全集著名之曹域氏（Jowett）極喜亞氏，常邀亞氏共餐。亞氏亦常以所爲文就正於曹域氏。據亞氏自述，（拉爾氏之行述首有亞氏自述數節）曹域氏一日對彼曰：「君文體過華麗。中國人喜華麗之文，而吾人則否。」後亞氏對玄學興趣極濃，以玄學論文請益時，曹域氏又言曰：「玄學迷人，有如戀愛，然不久君可忘之也。」亞氏於假中讀完黑格爾全集，言之於曹域氏，曹域氏曰：「讀完黑格爾全集，誠爲一件大事；現君已讀彼書，余勸君勿復念彼。」亞氏思想之與黑格爾一派異趣，彼固自認曾接受曹域氏之勸告。除曹域氏外，亞氏所與從遊之師友，有賀貝斯（Forbes）戴維蓀（Strachan Dawson），柏烈得萊（A.C.Bradley）等。此三人皆爲亞氏正式之導師。同時在牛津爲導師者，尚有格林（T.H.Green）與納村爾什（Nettleship）。亞氏尤崇拜納氏，謂納氏決心一生活於理論與信仰中，一如古代希臘哲人然。（按納氏亦治希臘哲學，有關於柏拉圖之著作）亞氏之大學生活，無甚可述。大學各種活動，亞氏均未活躍於其中。一切球類遊戲，亞氏亦不感興趣。此雖哲人性格使然，但英人之歧視猶太族人，或仍未完全避免也。

亞氏畢業於牛津後，於一八八二年被選爲該大學林肯學院（Lincoln College）之研究員。猶太人之得爲該大學研究員者，亞氏尚爲第一人。亞氏得膺是職，自極榮幸。有此機會，亞氏乃能繼續研究

哲學。彼在牛津，曾授玄學與倫理學課，及曾爲英國文官考試之主考員。其時亞氏於心理學極感興趣，曾赴德國從心理學家閔斯特堡氏（Münsterberg）習實驗心理。返國後，即在牛津開講心理學。彼頗不喜牛津地方之氣候，對牛津之學術空氣，亦不滿意。彼認爲牛津教育，優點雖多，缺點亦非無。一則大學生過於重視演講，二則心理學被排除，而不視爲獨立學科。前則亞氏對牛津之唯心色彩，本有格格不相入之勢，其思脫離牛津，原因蓋不止一端也。關於亞氏之熱心於實驗心理，曾有各種傳說。有謂亞氏製一快樂測驗表以測驗快樂。有謂亞氏謀測驗恐懼，自爲恐懼之刺激，結果，受測驗者反引起相當之愉快云。此種傳說，雖未可盡信，然亞氏在牛津之醉心於心理學，且以之爲主要工作，則爲事實也。

亞氏已思脫離牛津，因向其他大學謀教授之職。牛津知名之士，如傳域氏，如賀拉斯氏（Wallace以治黑格爾之學著名）如威爾孫氏（Cook Wilson以邏輯著名，）如納杜爾什氏，如鮑桑克氏（B. Bosanquet 著名之絕對唯心論者，）如柏烈得萊兄弟（A.C.與F.H.前者曾爲亞氏導師，後者即著名之哲人，）皆爲亞氏出函介紹，推譽亞氏之學識與爲人。威爾孫氏謂：「彼乃眞有玄學能力者極少數人中之一人。在牛津余懷疑有能更較亞氏爲有希望者。」納杜爾什氏謂：「據吾所知，在牛津學生中，眞富玄想而兼有天才者，僅數人耳，亞氏其一也。」即鮑桑克亦謂「余不相信一學校當局能得比亞氏更適宜者。」但亞氏尙經三次之失敗，然後於一八九三年僥倖獲得孟脫斯特大學（University of Manchester）之哲學教授之職。所謂僥倖，乃據亞氏自述。亞氏嘗自述其被選爲該大學教授之經過，事至有趣。亞氏稱與彼同時競爭此職者，尙有司托特教授（G.F. Stout著名之心理學家與哲學家。）彼自認以學識言，該大學實當選聘司氏。然該大學所以卒舍司氏而選聘亞氏者，則因司氏之衣冠不整，有以致之。司托特夫婦自遠道來謀此職，然衣冠不稱，儀態不雅。當謁會見學校當局時，亞氏見司氏之領帶歪斜，乃謂司氏曰，君若以此入見，必不獲選，因代爲整之。惟司氏竟不欲以此勝人，不聽其言，仍將領帶，恢復原狀。結果，該大學認爲在一衣冠整齊之大學中，哲學教授，須樹之風聲，因決用衣冠稍爲整潔之亞氏。蓋亞氏適爲人勸告，曾爲此事新購一綢製之冠，此一綢冠亞氏一用之後，永不再用。或謂亞氏已毀之於門口云。是雖小事，似無關宏旨，然一足見英人之紳士意味，雖在庠序之中，仍不稍忽。二足以見英國大學教授一職，得之非易。其獵取之難，有如我國之獵取高官然。自我國傳統見解言，亞氏此舉吾人必謂之爲自辱身份。如亞氏毀冠之說果確，則亞氏亦未嘗不以此爲恥。然亞氏與司氏共爭一職，亞氏竟能以整冠勝司氏，而竟彼獲選，則此種精神，固亦我國儒者中所罕見。孔子所謂「其爭也君子」者，亞氏殆近之矣。

亞氏任孟脫斯特大學教授後，乃潛心於講學及著述。彼在哲學

享盛名之一偉著「時空神」一書即發表於任教大學多年之後。但此尚非亞氏之第一部著述。亞氏第一部著述，乃彼於一八八七年獲得格林道德哲學獎金之一篇論文。時彼尚在牛津爲研究員。此得獎論文於一八八九年以「道德秩序與進步」爲題（Moral Order and Progress），成書出版。出版後極得各方好評，銷路亦佳。數年之間，重印三次。然其後亞氏意見已與是書不同，因不願此書再版。此書出版前後，亞氏亦不時爲各雜誌撰文。如「心靈季刊」（Mind），如「國際倫理」（International Journal of Ethics），如「亞里士多德學會集刊」（Proceedings of Aristotelian Society）等，皆常有其文字。彼在「心靈季刊」發表「黑格爾之自然概念」（Hegel's Conception of Nature）一文，極引起斯他陵氏（J.H. Stirling 亦以研究黑氏之學著名）之注意。然當亞氏一任大學教授，彼之寫作，反而沉寂。自彼任大學教授起，至一九二〇年「時空神」一書之出版止，此二三十年間，除寫一本關於洛克之小書外（一九〇八年出版）絕未著書。講學及偶作演講之餘，大半時間多銷磨於沉思默想之中。友人中覺有懷疑亞氏將永無著作發表者。實則亞氏固無時不在體驗宇宙人生之實在，而求有所發見也。亞氏一友云：「余常見亞氏穿兩靴，提杖慢行，兩手負後作沉思之狀，此非疲倦也。蓋彼之心靈運行迅速時，彼之身體乃運行遲緩而已。」其後亞氏思稍有得，與友步行，每落人後。入門之際，每往往擇其杖，徘徊其間而不返。凡一偉大哲人爲其鉅著而作運思時，其準備之狀，多有類是者。康德每日下午四時半之步行，已爲熟知之事實。康德鉅著「純理論衡」之出版，亦曾經十年以上之思索。哲學自以創作爲貴。亞氏嘗謂，一事之獨創見解，勝於一噸解釋他人之見解。然創作決非易事。學無所得，而輕言創作，或於哲學未經嚴格訓練，即思下筆爲文，獨標已見者，實不足以言創作。此種創作，亦多不足觀。我國哲學界，近亦漸有所謂創作者出現，但其準備之狀，能否如西哲若亞氏者之審慎，則殊可疑也。

關於「時，空，神」一書，亞氏遠在一九〇七年以前，當已略具其思想上之端倪。亞氏自謂一九〇七年始，彼方稍有所見。然根據同時哲人柏烈得來致亞氏之書札，則知亞氏於一九〇四年時已轉向於唯實論。亞氏與柏氏，思想上始終立於相對之地位，柏氏亦始終對亞氏所言，表示異議。亞氏於一九〇八年任亞里士多德學會會長，連任三年。此三年之會長演辭，一爲「在意志中及觀念中之心理活動」（Mental Activity in Willing and in Ideas），一爲「感覺與映像」（Sensations and Images）及一爲「主體與人格之自我」（Self as Subject and as Person）。此三篇演辭發表之後，亞氏思想漸趨成熟。因此亞氏頗思以所見就正於同道。故一九〇九年二月至一九一〇年四月之間，亞氏與柏烈得來書札往還頗密，然柏氏所致告亞氏者皆爲批評亞氏意見之辭。如曰：「君所由出發之基礎，余決

不同意，君所謂根本事實，余亦認為絕非事實，而僅為不值一駁之虛構。」又如曰「余不知君之見解為何。……第一，關於行為與對象間之關係，君言乃是給與者。然此關係究為心理的，抑非心理的？……君可自知其困難，而不待余之說明。」亞氏雖不受柏氏批評影響而改變其態度，然亞氏得此一極有力量之批評者與之商量義理，自不能謂絕無補益。此時亞氏名望已隆，一九一五年格拉斯哥（Glasgow）大學乃聘亞氏為基福特講座（Gifford Lecturer）。一九一七至一九一八年即在該大學講演。雖在戰時（第一次歐洲大戰），聽者仍甚踴躍。「時，空，神」一書即為此一次之講稿焉。

一九二〇年「時空神」一書出版，亞氏在哲學上之地位乃屹立如泰山矣。此書玄學系統之偉大氣魄之宏壯，拉爾氏謂為英國數百年來（即一六五五年霍布士「論軀體」一書之出版至一九二〇年亞氏是書之出版）所僅見。此或非溢美之辭，因前雖有柏烈得來「現象與實在」一書（Appearance and Reality於一八九三年出版），後雖有懷黑德「歷程與實在」一書，（Process and Reality 於一九二九年出版）二人之書以思想之深入與精密言，較亞氏固有過之無不及，然以論述之廣包羅之富言，或當稍讓亞氏。亞氏此書，以「時——空」為始，而達於無聲無臭之神性。詳論遍於實在之各種範疇。搜探宇宙進行之創層進化。「時——空」之上突現物質，物質之上，突現生命，生命之上，突現心靈。更進而解決幻像與錯誤之謎，真善美價值之奧，鉤玄抉幽，小大精粗，無所不及，誠洋洋乎大觀矣。此書一出，舉世驚愕。知名之士，無不刮目相看。雖素與亞氏持見相反之柏烈得來，亦致書亞氏，加以贊美。柏氏函曰：「余首當謂此書，實一鉅著。此書於各種問題，特別關於知識論及心理問題，其論述之詳盡，最令余心折。自余之所知言，此當為系統的唯實論上最佳之作。……然余對君之全部主張，自不贊同。君書似以類似唯物論之思想發端，而歸結於意志派之泛神論。……」可見柏氏雖不同情於亞氏見解，然對亞氏是書本身之價值，則未嘗加以否認。柏氏外，不同情於亞氏主張者，自仍有人，惟貶斥是書價值者，則絕少。英美哲學界固莫不注意是書，即歐洲大陸學者亦多所評述。總之，亞氏是書之出版，思想上不論為敵為友，均不能不表示敬意。亞氏之不朽，得此一書已無疑問矣。

「時，空，神」一書之後，亞氏晚年尚發表「美及其他價值形式」一書（Beauty and Other Forms of Value 一九三三年出版，）此書實為前書關於價值方面之闡發。亞氏晚年注意美學，極多論美之作，其論藝術亦頗有新見，容當述之，然其全部思想已為「時空神」一書所包括而無遺。大抵哲人一生主要著作，不外一二部。其他著述，多為此主要著述之支流，而加以解釋補充或修正而已。此不僅亞氏為然也。今當轉而一述亞氏之為人。

亞氏為人，拉爾氏謂可以中國哲人所用「仁」之一字當之，

人誠懇而眞摯。與之遊者，莫不親愛之。孟脫斯特一城，彼實爲最受敬愛之一人。女子尤崇拜之。彼之一言一動，常使人歡悅，如坐春風。彼固非有意媚人也，然人之愉快，則彼又知之。其容貌舉止之和婉動人，無可與匹。惟亞氏性格，於和婉動人之中，仍具有深濟高雅之意味。雖笑口常開，而無俗態。尤喜小孩，樂與之弄。女孩更受亞氏所偏愛。每屆耶誕之期，亞氏輒致書於所識之小女孩，詢其現況。如致一女孩書云：「請以你之近況見告。你現何爲，及意欲何爲，希有以語我。此可使一極鈍之老犬歡悅也。此老犬自始終極愛你者。」以老犬自況，可想見亞氏之風趣爲如何。亞氏之仁，又不僅及於同類也，即於異類，亦表現其爲物一體之仁。彼有一犬，名格里佛者，極愛之。出入相隨，嘗爲文述其心靈。有一時期，禮拜之晨，必往孟城之動物園，以此爲樂。見異類，必撫玩之。是其宅心仁愛，非極有修養者，曷克臻此。

亞氏之爲大學教授也，亦最爲同事與學生所敬愛。亞氏實一富成功之教師。課室講演，頗能引起學生興趣，然所講則非特別有系統，興之所之，往往越出題外。但公開演講時，亞氏演辭之結構與辭令，則常爲一傑作。自始至終，均能藝術的保持聽衆之興趣。然吾人固不能謂亞氏爲富有刺激性之演說家也。亞氏之主要興趣，亦不在講演。彼之教育主張，原不以講演爲重，而在促動學生自動研究。彼在大學，軼事甚多。彼雖以衣冠整齊而獲聘爲教授，然一任教授之後，彼於服飾，即不復注意。據說亞氏嘗赴利物浦演講，彼騎腳車前往，而所衣一如騎腳車者之所衣，及主人詢其外衣何在時，彼曰「在下面」，晚間詢其睡衣何在時，彼又曰「在下面」。蓋彼實未攜帶也。一次，亞氏赴牛津友人之約，宿於其家。亞氏騎腳車往，至則滿身塵垢，未明言爲何人時，亞氏詢其友之女傭曰：「我能入浴乎？」女傭答曰「不能」，又一次，亞氏之同事招宴，亞氏至時，女傭拒不令入，亞氏乃不能不敲拍窗門，令其友知之而始入。其不修邊幅，有如是者。關於亞氏之喜騎腳車，已成癖性。年雖七十而耳聾，彼尙騎腳車，馳騁孟城之中。孟城之人，咸爲彼憂。其女友多特女士（Miss Dodd）死時，遺亞氏金二百鎊，囑亞氏勿再騎腳車，而以此款僱汽車代步，然亞氏不聽也。

亞氏生活至儉樸。一切不必要之奢侈消費，皆所摒除。雖假日出游行或外出，非義務所在，皆極力避免。即外出行李，非二件以上，亦自攜而不僱役。寫稿則多以已用之考卷爲之。即「時，空，神」一書之原稿，亦不外是。然彼固非貧也，亞氏死時，遺產有一萬六千鎊之多。彼又非吝也，亞氏見學生之窮困者，或友人之死而家貧者，多所周濟。類此事件，亞氏一生，均慷慨解囊，毫無所吝。生平又極好客，每星期三，必約二三友人共餐。是晚又必以茶點款待學生，同事，或友人等。每星期三之晚，必有男女一二十人聚集亞氏寓中，共同談笑。亞氏周旋其間，毫無倦容。所談不必爲哲學，如名人軼事，如時事問題，皆爲亞氏談話資料。有時亞氏且喜將牛津學者，如費城氏等之故事，爲座客述之。故亞氏星期三之晚會成爲該大學最有興趣之一事。學生友人莫不以參加

此會偶樂，家庭中則亞氏終身未娶，所以不娶原因，拉爾氏無所述，但哲人獨身，已非奇事。斯賓諾莎也，康德也，皆一生孤獨，亞氏亦猶是耳。惟亞氏雖未娶，然有母妹相依，一家之中，亦至歡樂。蓋亞氏家庭，自亞氏任大學教授後，即於一九〇二年自澳洲遷來英倫同居。亞氏一生得力於其母之撫育，而亞氏之事母，亦極表敬愛之忱，自吾人言，必謂彼爲孝子也。

一九二三年亞氏退休。退休後，各方榮譽，紛集於亞氏一身。著名大學，如牛津，如劍橋，如伯明罕，如利物浦，皆以榮譽學位贈亞氏。一九三〇年麥唐納執政時，英王且以勳位（Order of Merit）授亞氏。亞氏晚年，以一哲人論，可謂已極人世之榮，所不幸者，亞氏臨死之前，尚親見猶太族人在歐洲爲希特勒之黨徒所放逐，流離轉徙，而聚集於英倫者，爲數不少。亞氏雖竭其力，以筆舌，以金錢，助其可憐之同族，然彼自知實無補毫末。彼嘗對一幼童云：「余誠願以極佳贈品贈君，然可惡之希特勒已盡取余之所有矣。」是亞氏之死，果有不瞑目者，其此事乎。一九三八年九月十三日，亞氏以疾卒。

亞氏生平，略如上述。亞氏思想，自非本文所能詳論，然當以餘篇，粗陳梗概。請先言亞氏關於本體論上之主張。宇宙之從何而來，乃吾人常以自詢者。有此一問，宗教家遂有神造宇宙之說。言神造宇宙者，每喜以藝術家之創作爲喻。謂神之創造宇宙，有如藝術家之創造其作品。此種譬喻，亞氏認爲實擬不以倫。彼在「藝術創造與宇宙創造」（Artistic Creation and Cosmic Creation 載「哲學與文學論文集」下所徵引，除明言者外，皆屬此集。）一文中，力言神造說之非。蓋神之創造宇宙，決不能與藝術家之創造作品相同。藝術家之創造，一方面須有材料，一方面則爲藝術家本人。藝術家必先有材料，藝術家不能自創其材料。藝術作品之要素，在創造心靈與材料間之結合爲一。但此種結合，乃兩種分離物間之結合。此能創造之人與接受形式之材料，對於藝術情境，誠極重要，然其發生，則出於創造者及其材料之均爲有限。」（二六八頁）如神之創造，果一如藝術家之創造，則神必爲有限，而非無限。神若無限，則決不能有材料在神之外，而與神對立。故以藝術爲喻，而謂神造宇宙者，其說實不可通也。

宇宙非神造，則宇宙從何而來？亞氏認爲此一問題，乃吾人所不當詢問之問題。吾人爲宇宙之一份子，有宇宙然後有吾人。吾人實自宇宙而來。自宇宙而來者，固不能問宇宙本身之從何而來。吾人所知者，宇宙非一創造品。吾人不能視宇宙爲神所創造。宇宙之存在，乃一事實。吾人當承認此一事實，而不容置疑。亞氏曰：「吾人可對自身發生疑問，亦可對其他創造品，發生疑問，所不受吾人觀念之疑問者，乃宇宙之自身。以宇宙自身實吾人觀念之泉源。」（二七一頁）對於宇宙，吾人所可問者，乃此原始宇宙之性質，及宇宙內其他事物之來源。所謂原始宇宙之性質者，即今日之宇宙，自前日之宇宙而來，前日之宇宙，又自前日之宇宙而來，上溯乎未始有始之前，此宇宙本身，究

為何？究竟為何物？亞氏之回答則曰，此乃一「時——空」系統也。一「時——空」為宇宙基礎，乃今日宇宙之所從來。宇宙一切悉以「時——空」為根本，皆自「時——空」而湧出。惟「時——空」云者，非時間及空間之謂也，亦即非認時間與空間為獨立分離之二物也。以往哲人多以時空為獨立分離之二物，認為時間自時間，空間自空間，可彼此分離而存在。亞氏不然。亞氏認為時空乃一整個而不能分離之事物。時空不能分離而存在。時間需要空間，空間亦需要時間。時間無空間，則時間僅有現在，而無過去與未來。蓋過去已成過去，未來則尚未來，所有者惟現在而已。欲使過去現在，未來之間有所聯絡，即不能無空間之存在。空間為時間供給一種聯絡，而介時間不止於現在。自空間言亦然。空間無時間，空間將空無所有，而等於一「空白」（Blank），等於無。時間之存在，所以供給空間以原素，俾不成為「空白」。故亞氏云：「無空間，則時間之中，將失其聯絡。無時間，則空間將無點以聯絡。」（「時，空，神」一卷四八頁）欲使時間稍留，不能無空間之重現，即一點須重見於數瞬。欲使空間有序，不能無時間以排列之，即點與點間須有前後之分。在時間中有空間，在空間中亦有時間。「吾人須視線之前進，乃現在，過去與未來在空間中之換位。」吾人亦當視時間之增長，「如瞬之聯續實行分佈於空間之點中。」（仝上六三頁）時間與空間實為彼此相需之一整體。吾人不當表現時空為「時與空，」而當表現為「時——空，」以示此一整體乃不可分離者。昔德哲康德謂時空為吾人之主觀形式，乃吾人直接觀物時所用以加諸外物之形式。時空非外物所本有。今亞氏不惟否認時空為主觀形式，且認時空為外物所本有，為外物之基礎，為宇宙之根源，為宇宙之實在。此不能不謂非亞氏創見也。

此「時——空」整體為宇宙實在，然「時——空」本身又為何物？亞氏認為此「時——空」本身，但為一純粹之動（Motion），為一動之系統。此純粹之動，即宇宙之「原始實質」（Primordial stuff）。但亞氏所謂動，非物質之動也，以物質尚為後起。亦非心靈之動也，以心靈亦屬後起。在此原始之動中，既無所謂物，亦無所謂心。此但為動。亞氏嘗曰：「如吾人將「變化」一辭之概念，除去其以某一性質換為另一性質之意義，則動在原始實質之意義下，即「變化」之所由成而已。此動之一名，乃用以指示自然之遷流，如懷黑德之所言，亦在主張事物之實質，實為「事素」（Events）與事素之聯，而非固定靜止之物，反之乃含有騷動不安之原理於自身者。」（二七一——二頁）是「時——空」云者，實動之別名。動必有動之因。此動之因，即含藏於動之本身。緣在「時——空」整體中，時與空雖彼此相需，而時間實居於主動地位，實為動之原理。亞氏名此為「時間之流轉」（A Fluency of Time）。有此「時間之流轉」，而「時——空」整體遂在動盪之中，具有一種向上衝之趨勢。此乃宇宙之創造衝動，宇宙之所以創新不息者，職是故耳。此種創造衝

動亞氏名爲「宇宙之奮力」（The Nisus of the Universe），與法哲柏格森（Bergson）所謂「生命衝動」（Elan vital）者精神上相同。亞氏亦自曰：「此創造性之衝動，余名之爲宇宙之奮力。奮力一辭，余乃借用斯賓諾莎之一觀念，而與柏格森所謂「生命衝動」，雖細節上，不全相同，精神上則同相合。此種奮力不僅引導事物之構成，及用以維持事物，且促令宇宙向前進展以產生新作品，從舊物之懷抱中引出新物體。」（二七三頁）亞氏之創層進化論（Emergent Evolution），由此可得而言。進化爲吾人熟知之概念，然創層進化，則亞氏實與摩根（Morgan）同爲創始人也。

以「時——空」整體爲基，有奮力爲動因，而宇宙內之一切，其來源即不難明。亞氏認爲宇宙萬物之進化，既非如斯賓塞（Spencer）所謂物質份子之重新安排，由簡而繁而已，亦非如柏格森之創化，但爲盲目之衝動。蓋斯柏二人所謂進化，不必即爲進化，而可爲退化。物質份子之重新安排，不必即後勝於前也。盲目向前者，亦未必後勝於前也。進化如有意義，必後勝於前，必後者之所有多於前者。故亞氏主張，進化乃一層高一層之進化。上一層以下一層爲基，然上一層之所含，除包有下一層之所有外，尚具有下一層所無之新質。此新質即爲突生之新質，有如輕氣與養氣合，而突產水之新質爲水。水雖包含輕養，然水却非輕養本身之所有。宇宙進化即此層層遞進，後勝於前之進化。「時——空」爲最低之一層，亦最基本之一層。由此一層，進而突生物質之初性，如形，硬等等。物質初性爲進化上之第二層。此第二層包含「時——空」，然「時——空」却無第二層之新質。第二層進而突生物質之次性，如色，聲等等，此爲第三層。第三層亦包含第一二層之所有，而第一二層亦無第三層之新質。以後遞進，例皆相同。由第三層突生有機體，此爲第四層。由第四層突生生命，此爲第五層。由第五層突生心靈，此爲第六層。心靈之上，尚有價值一層。價值之上，尚有神性一層。至神，則人類之想像已窮，當已爲最高之一境。神性之上，縱有更高之一層，然吾人亦無法悟感，以吾人對神，已覺冲漠無眹，不可名言矣。是亞氏之神，不惟非宇宙之創造者，且實爲宇宙進化上之一創造品。惟神雖不造宇宙，吾人却不能謂無神。「反之，全部層層遞進之事物皆呼號以求一種前所未有之存在形式。自全宇宙之致力於產生此一較高之存在形式言，此全宇宙即神也。故神之神性爲所造，然全宇宙與此創造性質，廣大相同，因亦爲神聖的。以故，神雖非宇宙之創造者，然自神與宇宙同一論，神固宇宙內一切事物之創造者也。」（二七〇頁）亞氏之本體論，柏烈得萊謂其以類似唯物論之思想出發，而歸結於意志派之泛神論，觀上所述，則知柏氏批評，或非無當。以亞氏之「時——空」整體，雖不視爲物質，而實與物質相類，其視神與宇宙同一，則固泛神論之說也。

次言亞氏關於知識論上之主張。亞氏之本體論固爲唯實論，其知識論亦爲唯實論。知識論上唯心與唯實之爭，在前者主張能知之

心可以影響或改變所知之物或對象，後者則認為能知與所知，雖在關係中，然實彼此獨立，各有其實在。唯心論謂所知之對象，依存於心，因心而有其意義與實在。唯實論則謂所知之對象，獨立自存，心不能對之有所增減。亞氏同情於唯實論，認為能知之心與所知之物，均為獨立存在者。能知與所知，但以一種「共在」（Compresence）之關係而相合。自能知方面言，能知僅為心靈之一種動作。此動作，對心言，為心之所「享」（Enjoyed）。以動作發於神經系統中，神經系統一有所為，心覺知時，此名為「享」，「享」非知識也。但心所覺者，不僅此動作已也，尚有客觀事物焉。此客觀事物為心所覺時，即名為「識」（Contemplation）。「享」為心之自事，「識」為心對於下一層事物之認識。在此認識關係中，有「識」必有「享」。惟心非能改變或影響所「識」之事物也。此所「識」之事物，亦即所知之對象，其與心之關係，僅為「共在」之關係。能知與所知共在，所知保存其獨立與實在。所知並不以被知之故而有何不同。所知仍是所知，仍是其自身之自相。吾人決不能視所知為心之所有，或心之屬性也。

故知識之關係，亞氏認為乃能所對立而共在之關係。此共在關係遍於自然界之一切，而不僅人類為然。惟在人類認識中，一切知識對象皆屬非心，亦皆為實在。雖普通所謂幻像或錯誤亦皆有其實在。唯心論者，喜言現象與實在之分，視現象為假而非實。但在亞氏，所謂現象，乃吾人對於同一事物，依不同之時空觀點，所得之各方面而已。此各方面，即為現象。由各方面或各現象之綜合，即構成物理界之一事物。故現象亦實在也，亦物理事物所本有也。然現象亦可有各種不同之意義。亞氏分現象為三種：一為真實現象（Real appearance），二為純粹現象（Mere appearance），三為虛幻現象（Illusory appearance）。所謂真實現象者，例如，同此一桌，或立桌前，或立桌後，或左或右，或近或遠，吾人對此一桌之所見，各不相同。此不同所見，雖不能代表全真，而名為現象，然固各為此桌之一部，同為此桌之所有也。亞氏因名為真實現象焉。所謂純粹現象者，其為現象，乃由二物聯合共觀而成。例如，植竿水中，見之為屈。竿與水合，其狀必屈，雖任何人視之，所得之現象必同。此種現象，雖不屬於一物，然實屬於二物之聯合，仍不能不謂為非實在焉。所謂虛幻現象者，其為現象，則純屬心之虛妄構畫而成。此種現象，不屬於外物，但為心之所產。可名為錯誤（Error）者，僅此而已。例如，酒醉人，妄有所見。或如眩翳人，見髮蠅等，與第二月。又或如夜間，誤繩為蛇。此皆所謂幻覺，非實有其物。然吾人又不能謂幻覺為絕無所見也。誤繩為蛇，蛇雖非蛇，而有繩在。即此錯誤者心中，亦必有蛇之意象在。是雖「張冠李戴」，然必有張冠，然後能李戴也。可見即屬虛幻現象，仍有其實在。於是在亞氏，一切知識對象，無往而非實在。此其特論，雖有可議，但亦言之成理也。

末當略述亞氏之價值論。亞氏認為價值非純屬主觀，亦非純屬客觀。價值既非純為心之所產，亦非純為物之所有。價值乃主觀與客

物間之二種決定。一方面，價值必與吾心有關，必能在某某方面滿足吾心。另一方面，吾人視某物為有價值時，吾人所以稱某物為有價值者，實為某物本身之故（For its own sake）非為其他。自然界之一切，自其本身言，無所謂價值也，如樹之綠，如鳥之歌，使人心不與之發生關係，不作判斷或欣賞，固無所謂真不真，或美不美也。必也心與之接，而能滿足吾心於某一點時，然後有真不真或美不美之可言。一切真善美之價值，悉與吾心有關，悉為吾心對物之一種決定。價值不能離心而獨存，價值乃與心相對而存在。然吾人又不能據此即謂價值為主觀的，因必有物焉，此物固非心之所產也。且所謂心者，非僅爾之心或我之心，而實有共心或標準心焉。（孟子謂：「口之於味也，有同耆焉，耳之於聲也，有同聽焉，目之於色也，有同美焉，至於心，獨無所同然乎？」此心之所同，或可相當於亞氏所謂標準心。）某一物，能在某一方面，滿足此標準心者，始能產生價值。是價值云者，乃心與物接，為物之本身，而能滿足此標準心於某一方面之謂而已。先以真而論。亞氏認為所謂真者，「可以形容吾人對於宇宙萬物之認識，而此認識則非有其他目的，但為自身之故而然者。」（二九一頁）蓋吾人之認識事物，其初皆意在利用，吾人皆先為實行而求知，迨後吾人受一種好奇心驅使，又能擺脫物之利用，為物之本身而求認識。吾人常將認識事物所得之經驗，加以聯絡組織以成一系統，吾人之知識系統，即為此種好奇心所構成。故此種好奇心，與禽獸不同，乃人性之好奇心，乃有系統之好奇心。「真之所以為真，即因其能滿足此種高尚而屬於人類形式之好奇心，而其價值則在能為吾人由此而獲得滿足。」（二九二頁）一命題或一判斷之真與不真，視其與好奇心所組成之系統合與不合以為衡，合者為真，不合者為假。真偽實以吾人共認之系統為標準。惟此系統既非憑壁虛造，必以實在為根據，則與系統相合，亦即與實在相合而已。次以善論。所謂善者，亞氏認為「其價值乃自一人之社會衝動之滿足而來。」（二九一頁）善所滿足者，非吾人之私我，乃吾人之社會自我或社會衝動。關於行為之善惡，有認為當以行為所引起之苦樂為準者，亦有認為當以行為自身所具之特性為準者。前者如快樂論，後者如善意說。但亞氏認為快樂論與善意說，均非極成。蓋行為之善者，雖常引起快樂，然吾人之判斷此行為為善時，則吾人常非為快樂之故而判斷之。吾人亦非能見此行為之本身有何神秘之善性，潛伏其內，而判斷之。吾人之所以判斷此行為為善者，實因此行為之本身能滿足吾人之社會衝動故。例如，我欲飲酒，然我飲酒而不及亂者，此飲酒之衝動已為另一衝動所控制，使吾人之行為轉而滿足此另一衝動而已。所謂為行為之本身而欲求者，即不以行為之滿足私人衝動為滿意，而求其滿足社會衝動之謂，一良善之行為，即社會同意，人我無間之行為耳。末以美論。所謂美者，亞氏認為「乃滿足吾人建設性之衝動者」（「Impulse of Constructiveness」）（二九六頁）建設性本為人禽

相同之一種本能。如鳥之築巢，如蟻之掘穴，皆同爲建設性之表現。惟禽獸之建設性，皆意在實用，皆爲有所爲而爲之動作。至於人類，一方面雖其建設性仍不離實用，一方面其建設性又常可脫離實用，而成爲觀賞的建設。當吾人之建設性成爲觀賞的而非實用的，亦卽由有所爲而爲之建設，進至無所爲而爲之建設時，則凡滿足此種建設性之衝動者，卽爲美。「美或美物乃滿足此種衝動者，而美之所以爲一種價值，則因其能爲此種衝動獲得特殊快樂而已。」（同上）故亞氏認爲吾人之藝術創作，其衝動之產生，並非別有來源，自天而降。吾人之美的衝動與美的情緒，實均導源於此人禽與共之建設本能。特構成藝術之建設本能已擺脫其實用性，非爲實用而建設，乃爲建設而建設，爲觀賞而建設耳。次則，亞氏認爲一藝術作品之產生，亦非與其質料（material）相離。藝術作品非先完成於想像之中，爲一已成事實，然後以質料，如文字顏色等，爲其表現之工具。藝術非純爲心靈之所有，而實心靈與質料結合爲一，始共同長成者。藝術家非至藝術作品之已成，常不自知其作品之爲何狀。嘗曰：「余意藝術家之作品，非自己完成之想像經驗而來，乃自題材之與奮刺激而來。詩人之歌，如鳥之歌，鳥不能不歌，詩人不能不唱。詩人之詩，得之於詩人所受題材之刺激。然詩人在文字上所含藏之想像經驗，則得之於詩人言說之時。詩人之詩，決非詩人心靈狀態之翻譯而已，以詩人非詩成之後，實不知欲言者爲何，或將如何言之也。」（二一三——四頁）此於藝術，不能不認爲非別有所見。總之，好奇心也，社會衝動也，創造性衝動也，皆人類標準心之各方面，而價值之產生，卽產生於對此各方面之滿足，非有他也。

右述亞氏之思想竟。吾人雖不必盡同情於亞氏之說，然觀其持論之深入圓通，固可自成一家而無疑。吾人若合其生平以觀，則謂亞氏爲現代之一偉大哲人，或非溢美之言也。

評賀麟譯斯賓諾莎「致知篇」

—— 乘論翻譯 ——

繆鉞

賀麟君譯斯賓諾莎B. de Spinoza致知篇Tractatus de Intellectus Emendatione，爲中國哲學會西洋哲學名著編譯委員會譯著之一種，由商務印書館承印，於三十二年八月出版。賀君譯此書，極爲審愼，據篇首弁言，「本書是根據斯賓諾莎拉丁文原著格布哈特校定本斯賓諾莎全集第二冊頁一至四十（Spinoza Opera II. Herausgegeben von Carl Gebhardt）並參照格布哈特德譯本愛

士（Elwes）英譯本及每人對書波夷爾（Boyle）英譯本兩譯成本篇分五章，一一〇節，皆以德譯本為準，各種譯本有出入處，或對於拉丁原文解釋有不同處，大都以德譯本為最後根據。」篇末所附備考，包含數種資料，（一）重要譯名之討論與解釋。（二）譯本異同之考證與取擇。（三）困難處所之注釋與引證。此外，卷首有導言一篇，論述斯賓諾莎之生平及其學說大旨，卷末附錄「邏輯方法的性質」一文，討論本篇所含斯氏邏輯思想。余愧不通拉丁文及德文，僅取愛柳士英譯本與賀君譯文對勘細讀，嚴格而論，余實無評此譯箸之資格。譯文甘苦利病，及其中是否有可以商榷之點，非余所能論。惟余讀是書後，對於賀君譯書之態度，方法，體例，及所以逐譯斯篇之用心，頗有所感，故草此短文，敬質於賀君及世之留心譯業者。

國人逐譯西書，雖始於明末，然當時所譯既寡，不久亦中絕。至晚清而譯書之業復盛，迄今已有數十年之歷史，而成績並不甚佳。綜括以往譯書之缺點，及吾人對翻譯事業理想之標準，可得數點意見。

論晚清譯業者，多推嚴幼陵為巨擘。嚴氏於中西文均精通，譯書態度亦忠謹，其所標信達雅三事，允為翻譯之正鵠。惟嚴氏譯出諸書，實未能盡符其所標。蓋中西文體本相懸殊，西文句法，複雜變化，短詞子句，穿插其間，又其全句構造，往往如剝蕉，如抽繭，非讀至句末，不能明其主旨，而中文句法則貴簡短，多順敍直陳，故由西文譯為中文，如求意義之密合，則譯文必繁冗拖累，甚至於不可解，非但不能雅，抑且不能達。是以嚴氏譯書，多用意譯，移易原文次序，或省略不必要之辭句，以求譯文之朗暢。惟意譯之運用，須有限度，在不失原文要旨之範圍內，可以自由，否則陷於不信之弊矣。此中分際，極為細微。嚴氏譯書，似頗重文筆之雅，如遇「信」與「雅」二者不可得兼之時，則寧舍「信」而存「雅」，故其所譯，文辭簡潔，琅然可誦，而有時不免稍失原書意旨。凡曾取嚴氏譯箸與原書對讀者，殆均有此感。吾為所言非敢苛責嚴氏，蓋以就翻譯最理想之標準而論，於嚴氏猶覺有美中之不足焉。（嚴氏之時，國人通西文治西學者尚少，而讀舊書重文辭之風氣猶盛，嚴氏譯箸，如不力求淵雅，則不能為國人所重視而愛讀。吳至父所以欣賞嚴譯天演論而為之作序者，其譯文之「駸駸與晚周諸子相上下」，殆為一重要原因。故嚴譯之特重文辭古雅，亦當時環境使然。嚴氏如生於今日，其觀念或稍變也。）民國以來之譯者，矯嚴氏之弊，倡直譯之法，以為可以密合原旨。然操觚之士，其中文之精通，及態度之忠謹，多遜於嚴氏，譯出之書，晦澀難解，甚至於不可解，是則雖譯等於不譯。故嚴氏譯箸至今猶為國人所重，而晚近譯本，多令人厭倦思臥，非無故也。吾人理想之譯文，仍遵嚴氏所標信達雅之準的，先求信與達，次求雅，能直譯而直譯之，不能直譯者意譯之。所期於原書能信，於譯文能達，而吾人所謂「雅」者，並非如傳統所謂「古雅」「典雅」，亦非欲以晚周諸子之文體譯十九世紀之西書，而在能保存中國文章之風味。譯文可以相當歐化，然於中文適當之句法，詞

切之成語，須盡量採用而融化於其中，易言之，即求能以中國文章表達西洋思想。如此，非但能於譯書特創一種文體，而於建樹中國之新文體，亦將有所貢獻。（今人思想，受西洋影響，其論事論理，能分析有系統，其立言亦有分寸，有比例，較古人爲更合於邏輯，而抒情體物亦更曲折精細，故純用古人之文體及語法，已不能盡達今人之情思，必須漸漸建樹一種新文體也。）此第一點意見也。

凡任譯事者，須精通其本國之文字，及所譯之書之文字，此固盡人所知也。然僅精通文字，尚未足勝譯才之任。蓋平凡無價值之書，無須遂譯，所當譯者，多爲名著。名著出於通儒碩學，義蘊深宏，即在歐西，亦非常人所能盡解，況乎東方異國之士。故譯書者，非但熟諳文字，尤必學有專長，治哲學者始能譯哲學書，治文學者始能譯文學書，治史學者始能譯歷史書。必於所譯之書，研究有素，通其義蘊，熟洽於心，如自己之思想，然後以適當之中文表達之，譯書之實始盡。然國人之譯書者，往往掉以輕心，通歐西一兩國文字，即以爲無書不能譯，卒之強解誤解，疵謬百出，遂爲譯業之大厄，此極宜矯正者。此第二點意見也。

譯書之意，在介紹西方之學術思想。然名箸往往言約意微，徒讀譯文，仍難盡解，則宜有導言或附錄，或論述作者之生平及其學術，或發揮討論所譯書之要義，書中精深之處，譯出後尚應略加注釋，凡此皆足以助讀者之了解，而引起其興趣。原書如爲古代箸作，用希臘文或拉丁文撰寫者，其中校勘訓詁，問題紛紜，各國譯本，亦有同異，則宜根據原著，參考各家校勘注解及各國譯本，以求折衷至當，而取舍從違之故，均宜注出，以見治學謹嚴之精神。以上所言諸事，國人譯箸備鮮有能皆作到者，誠譯業之憾事。（譬如國人有不通希臘文，僅據英譯本翻譯亞里士多德「詩學」者，此亦對譯業不能謹嚴忠實之一例也。）此第三點意見也。

本以上三點意見，而觀賀君譯箸，則頗有足稱許者。賀君研究講授斯賓諾莎之學，歷有年所，其譯此書，以原箸拉丁文本爲根據，復參考一種德譯本，兩種英譯本，並指明英譯本誤譯漏譯者數處，其比勘斟酌之細，具見於篇末備考中。嚴幼陵譯書，「一名之立，旬月踟躕」，賀君譯此書，亦極忠謹，姑舉一例。斯賓諾莎此篇題目，拉丁原文爲Tractatus de Intellectus Emendatione 如直譯爲中文，應作「知性改進論」或「知力校正論」，賀君以爲此兩種譯名均未能盡達原旨，故意譯爲「致知篇」，並說明所以取此名之意曰：「當斯賓諾莎之時，學者多以知性之修養或促知力之完善爲人生第一要事，其用以自勉且相與勉人者，皆莫不以「致知」爲事，具見於斯氏與友人往來書札中，且斯氏本篇之旨，在教人如何消極的勿爲起自身體的，感受的，想像的，混淆的，違反我們意志的感官知識所圍，積極的獨從吾人本性之必然，絕對遵依我們自己的力量，以求得明晰清楚的觀念。蓋斯氏不惟認道德非外鑠我，且認眞理亦非外鑠我，其說與宋明儒之言「致知」，亦有吻合處。（中略）Emendatione 一字，通譯本

作verbesserung（使更善）Elwes英譯本作improvement（增進）皆能表示使知性擴充發展之意，而未含有認知性本身有病，須加校正改變之意。」（原書四八頁）「致知」二字本吾國古書中之成辭，賀君以為取此二字譯斯氏此篇之題目，渾成精切，故采用焉。賀君譯文，就余取愛柳士英譯本對讀之所得，覺其力祈密合原意，而遇直譯不能通之處，則用意譯以濟之，於原書求其能信，而譯文亦朗暢易解。至於篇首所附導言，論述斯賓諾莎之生平及其學說大旨，篇末附錄「邏輯方法的性質」論斯賓諾莎之邏輯思想，均發揮詳盡，對於讀者了解「致知篇」，殊多助益。總之，賀君此冊譯箸，其貢獻不僅在介紹斯氏「致知篇」於國人，而尤在能為譯業開一新徑，此吾人所願表而出之者也。

自東漢迄於隋唐，印度佛學輸入，當時之人翻譯佛經，成績卓爾，其經過情況，頗足供今日譯西書之參考。初期譯者，主意譯，重文辭，如三國時之支謙，康僧會皆是。支謙法句經序（此序舊無作者主名，湯用彤箸兩漢魏晉南北朝佛教史考定為支謙所作。）謂竺將炎所譯法句經「近於樸質」，初嫌其辭「不雅」，故支謙所譯，文辭華美，此亦與當時環境有關，蓋晚漢以還，尚文之風已盛，而佛學初來，真識尚寡，譯經文辭華瞻，亦可增一種吸引力。支愍度合首楞嚴經記謂支謙「才學深微，內外備通，以季世尚文，時好簡略，故其出經，頗從文麗。」頗能得其用心，此蓋與嚴幼陵之心理相似也。支謙雖注意譯，而當時維祇難已主直譯。苻秦時，道安趙正以舊日譯經，多失原意，故益倡直譯之論。道安曾述趙正之言曰，「昔來出經者，多嫌梵言方質，改適今俗，此正所不取也。何者，傳梵為秦，以不閑方言，求知辭趣耳，何嫌文質。經之巧質，有自來矣，惟傳事不盡，乃譯人之咎耳。」（出三藏記卷十）故道安趙正主持譯事，務存原意，如巧削原文，使便約不煩，即是攪譯者私意，道安所斥為「葡萄酒被水」者也。然此時所譯之經典，尚非盡美盡善。至鳩摩羅什出，而後譯業始達完美之域。羅什既「碩學鉤深，備悉方言，」其譯經態度方法，忠實謹密。僧叡記羅什之譯大品般若曰，「手執梵本，口宣秦言，兩譯異音，交辯文旨，與諸宿舊五百餘人，詳其義旨，審其文句，然後書之。胡音失者，正之以天竺，秦言謬者，定之以字義，不可變者，即而書之。」（出三藏記卷八）所謂「秦言，」指中國文，「天竺，」指梵文，胡音蓋指西域諸國文字，佛經原為梵文，後佛學盛行西域，蓋有用西域文字所譯之經典，羅什譯經時，不但根據佛經原箸，且亦參考西域文譯本。梵文文體迥異中土，故羅什譯經，不專主譯高。僧傳僧叡傳曾記一事，可見羅什對於譯經文體之態度。「昔竺法護出正法華經受決品云，天見人，人見天，什譯經至此，乃言曰，此語與西域義同，但其言過質。叡曰，將非人天交接，兩得相見。什喜曰，實然。」羅什之意，蓋欲於不失原旨之範圍內，盡量保存中國文風味，所謂「曲從方言，而趣不乖本。」（慧觀法華宗要序）故其所譯，或刪去原文繁重，或不拘原文體製，或變易原文，而文體特為雅潔。綜觀六

朝人譯佛經之情形，可分三期，第一期主意譯，重文辭，譯文雖美，而時失原旨。第二期欲矯第一期之弊，故主直譯。第三期調和於直譯與意譯之間，在不失原文意旨之範圍內，力求譯文雅潔，能保持中國文之風味，而譯書態度與方法，亦較前人更爲忠實謹密，此即鳩摩羅什對於譯業之貢獻。近數十年遂譯西書之情形，如此之於六朝人之譯佛經，相當於第一第二兩期，今後將進至於第三期，鳩摩羅什等之高風偉業，則吾人所望於賀君及其同道諸朋者矣。

復次，吾人讀斯賓諾莎「致知篇」，並推求賀君所以遂譯介紹之意，尙有深感於心而不能已於言者。斯賓諾莎一生皆「爲眞理而生」，其作「致知篇」之目的，「在指出其個人因心衡慮之經驗，深悟追求眞理實爲企求至善之坦途，並昭示致知之方，及眞理與實在之系統一貫性。」（賀君導言中語）而斯氏致知之方（即其邏輯方法。）則采用數學方法，其特點有二，「（一）不問目的，但問本性。（二）據界說以思想，依原則而認知。」（賀君附錄中語）此實醫治國人思想對症之藥。夫中西文化異同，乃一重大而繁複之問題，固非簡言可盡，而西洋自古希臘人即有一種不厭不倦追求眞知之精神，不問目的如何，實用與否，而但研究事物之本性，中國人則缺乏此種精神，此實中西文化一最大差異之點。賀君曰：

「中國人平日已養成只注重一物之實用，目的，結果，而不研究一物之本性的思想習慣，這種習慣或成見，在知的方面，只顧末而不重本，重效果而不重原理，在行的方面，便成爲重勢利或功用而不重理性或義務的計算道德。譬如，論語上很有名的一長段推論，由名正而推到言順，由言順而推到事成，由事成而推到禮樂興，由禮樂興而推到刑罰中，由刑罰中推到民能措手足，這種推論便純是由效果推效果，由功用推功用的思想方式。據這種說法，正名便有言順事成禮樂興刑罰中民得措手足的結果或效用，而不正名便有言不順事不成禮樂不興刑罰不中民無所措手足的結果。雖然孔子這段對於正名的效果的看法也許很對，但這只是一種實用的觀點，而不是邏輯的觀點，因爲這段雖富有政治議度或哲學識度的談話，不能構成政治哲學或正名哲學。假如孔子不僅談效用，而能從邏輯方面系統地告訴我們什麼是名的本性，那就會構成一部名學，再進而邏輯地昭示我們什麼是禮樂刑罰的本性，那就會形成文化哲學或社會哲學。又如大學上的「物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」一大串推論，亦不是純邏輯的推論。（中略）但中國的思想家大都只注重格物致知正心誠意的方法與效用，和修齊治平的技術與結果，而不知應用數學方法從事本性的研討，因此絕少有產生純邏輯純哲學純科學。其主要原因即由於只注重問結果，致用，目的之實用主義，而不注重採用數學方法從事

本性的探討有以使然，無怪乎斯賓諾莎於他的倫理學卷一的附錄裏用全付力量以攻擊那僅追問目的企求效用的思想方式，而認為「這種說法，若無數學以救治之，實足為使人類陷於永不能直見眞理之一大原因。」我也是這樣說，這種重目的重效用不重本性的思想習慣不打破，則知的方面只問本質只重原則的純邏輯純哲學純科學皆永不會產生，行的方面，正其誼不謀其利，明其道不計其功的高潔行為純粹道德亦將永無法產生，換言之，以數學為模範，只問本性，不問效用，實走入純邏輯的主要關鍵，而且是企求純道德的「入德之門」。」（原書附錄「邏輯方法的性質」）

賀君所論，明切警闢，故不避冗長，徵引於此。清末張文襄標「中學為體，西學為用」二語時人頗稱道之，至今猶有贊同其說者，實則此言過簡，不免語病，蓋嚴格論之，體用一源，未可截而為二，有甲體即有甲用，有乙體即有乙用，故中學之體，自產生中學之用，反之，如欲得西學之用，亦必先研求西學之體也。所謂西學之用國人以膚淺之觀察最易見者，即其機械之巧，製造之精，工業之盛。（尤其清末人所見大都如是。）實則西學之用，並不止於此，此不過其一端而已。然即此一端，亦非僅工匠之能事，實賴科學家之智慧，而推源於追求眞知之精神。此種精神，古希臘人已深具之，文藝復興以後，特為發揚光昌，遂有近三百餘年歐西燦爛之文明。返觀吾國民族自古即缺乏此種追求眞知之精神。西方學者論古希臘哲學，率謂亞里士多德以後之哲學，為衰退時期，因其只注重實用，無復前人為眞知而求眞知之科學精神。殆已落於第二義。若本此意見以衡量吾國先秦諸子，其不落於第二義者幾希。惟所謂辯者如惠施公孫龍等頗能以純邏輯方法探求事物之本性，然重實用之中國民族，不能欣賞此種純理智之探討，故辯者之學，在當時為諸家所排，西漢以後，光沈響絕。中國民族不能產生科學，固無足怪。抗戰以還，創巨痛深，國人深切感知，苟非積極科學化，工業化，此後吾中華將不能立國於天地之間，故提倡科學振興工業之聲，盈於朝野，此固可喜之現象。竊以為猶當更進一步，求其本原，即培養國人純理性的追求眞知之精神，吾國民族雖缺乏此種精神，然並非絕無也。先秦時則有惠施公孫龍等辯者之學，魏晉玄言論「才性四本」，「聲無哀樂」，皆探求事物本性，而不重實用之目的。兩宋理學，一方面雖似帶有宗教性，而另一方面亦極重窮理致知。再觀史籍及各家文集所載，畸人俊士，具有科學精神者，亦偶或遇之。惟此一粒追求眞知之種子，在中國民族性中，發育不善，其力甚微，故至今國人思想猶多陷於陰陽五行，冬烘迷信，此後當盡量培養而發揚之。庶幾中國可以產生純邏輯純哲學純科學。西方學者如斯賓諾莎之書，乃極佳之補益品。而斯氏為人，崇高孤潔，其智力澄明，既足以破除愚昧，獨探眞知，而其毅力剛貞，敢言人所不敢言，不因利誘威迫而屈服於傳統之迷妄信仰，尤足為今日中國學者之儀型。賀君翻譯此書，固有甚深之用意存於其中也。

宋以下中國文化之趨勢

錢穆

歷史上的劃分時期，本來沒有確切標準，並亦很難恰當。我們若把中國文化的演進，勉強替他劃分時期，則先秦以上可說是第一時期，秦漢隋唐是第二時期，此下宋元明清四代是第三時期。第一二兩時期的大概，都已在上面述說過。宋元明清四代約略一千年，這可說是中國的近代史，比較上又自成一個段落。若把國力強旺的一點來論，則這一時期，較之漢唐時代確爲遜色。宋代始終未能統一，遼金兩族先後割據中國的東北部乃至整個的黃河流域，西夏又在西北部崛強負嵎，安南乃至雲南的一部分，也各自分國獨立了。元代雖說武功赫奕，然這是蒙古人民的奇蹟，並非中國傳統文化裏應有之一節目。只有明代三百年（一三六八——一六四三）那時的疆域，展擴和漢唐差不多，而海上勢力，還超過漢唐之上。最後推倒他是中國東北吉林省長白山外一個名叫滿洲的小部族，乘機竊據遼河流域，又乘中國內亂，顛覆明室，始終形成一個部族狹義的私政權，綿延了兩百四十年之久。這在中國史上，以漢族爲文化正統的眼光看來，同樣是一個變局。因此我們說，這一千年來的近代中國，在其國力方面，大體上是比漢唐遜色了。這亦有幾層理由。

第一中國民族本來是一個趨嚮和平的民族，這已在上面幾章約略陳述過。秦漢時代依照中國傳統和平文化之目標，創建了統一政治與平等社會各方面的大規模，但到底去古未遠，古代封建貴族的剩餘勢力，依然存在。東漢以下，便有門第新貴族之產生。這一種門第新貴族，直要到中唐以後，始絡續消失。若照中國傳統文化之理想言之，此等封建貴族特權勢力，固是要不得。但就社會的戰鬥性而言，則此等勢力，實際上無異於是一個個小的戰鬥團體，他在整個社會裏，無形中可以增強他的戰鬥性。魏晉南北朝時代，中國北方社會所以能保守其傳統文化，以與胡人抗衡的，便頗藉於此。漢唐社會武力，自然亦有這些做他內裏的骨子。一到中唐以下，中國社會完全走上他文化理想的境界了，封建貴族徹底消失，工商資本勢力亦不能抬頭，社會整個的在平鋪狀態下，和協而均衡，內部再沒有一個個小的戰鬥集團存在，因而整個社會之戰鬥性亦隨之降落，這是宋以下中國國力趨嚮衰弱之第一因。

第二中國文化進向，就其外面的形態上論，有與西方絕相不同之一點。上面說過，西方國家是向外征服的，中國國家是向心凝結的。我們若把這一觀點轉移到整個文化趨嚮上來，亦可得一相似的概念。西方文化是先由精華積聚的一小點，慢慢向外散放的，中國文化

即常由大處落墨先擺布了一大局面，再逐步向內裏充實。這自然是城市商業文化與大陸農業文化之不同點。在先秦儒家天下太平世界大同的大理想可說是已為中國和平文化先擺下一個最大的局面，待到秦漢時代文治的政府開始創建，平等的社會開始成立，這是第一步的充實。隋唐時代，平民社會日常人生的文學藝術逐步發展，這是第二步的充實。秦漢時代的注意力，比較還偏在人生共通方面，一到隋唐以下，一般興趣，不免多轉換到人生的獨特方面去。若是眞個天下太平，世界大同，人生共通的間架建築得很完固，我們在此下各自向個性的獨特方面去發展，體味理想的人生，享受理想的現實，豈不大妙。但唐以下的中國環境，實際上并未到此，他還在列國分爭時代，但是天下太平世界大同以後的那些文學藝術的優美境界，早已由唐人抉奧啓祕，把他開示給現世界了。宋以下的中國人，大體上憧憬於這種理想的人生之享受與體會，常誤認為中國早已是一個天下，早已是一個世界，卻不免忽略了對於中國國外的情勢，忽略了對於非理想的人生之奮鬥與擺脫，這是近代中國國力衰弱的第二因。

第三中國的西北和東北，不僅是中國國防地理上必要的障禦，亦是中國國防經濟上必要的富源。精良的馬匹，豐足的鐵礦，全都產生在西北和東北。宋代一開始，東北西北便為遼夏分據，因此其整個國力始終難於健全。而且中國自宋以下的社會，是偏向於愛好文學與藝術的，因此在自然形勢上，中國近代社會不斷的向長江流域以及沿海一帶發展，北方高原大陸逐漸被忽略，被遺棄，遠不如漢唐時代之健旺與活潑了，這又是中國近代國力趨嚮衰弱之第三因。

若論政治制度方面，宋元明清四代，依舊遵照漢唐舊規模，惟因最先激於唐代末年之軍閥割據，而開始厲行中央集權。又因元清兩代均以部族政權的私意識來霸持，因此在中央集權之上還加上一種君權日漲相權日消的傾向，這兩層都是近千年來的中國政治所不如漢唐的。

但這一千年來的中國文化，除卻上述，還有許多值得提出引起我們注意的現在分別敍述之如次：

這一千年來，在中國文化史上值得大書特書的第一事，厥為宗教思想之再澄清。中國的文化建設，在先秦以前，早已超越了宗教的需要。中國人早已創建了一種現實世界平民社會合理的日常人生的自本自性的教義，更不需要再有信仰上帝或諸神的宗教。這是先秦時代的功績。秦漢時代便本著這一種教義來創建理想的政治和社會。一到東漢末年，政治腐敗，社會騷亂，現實人生失望，遂歡迎印度佛教之傳入，同時又有模擬佛教的道教之產生，這已全在上面幾章裏述過，待到隋唐復興，政治社會重上軌道，中國人傳統現實人生之理想再度活躍，則消極出世的宗教思想自然失卻需要，不再做人生嚮往之指導者。因此一到隋唐時代，佛道兩教便不免要走上衰運，還

是易於瞭解，無煩詳論的。但這裏另有一問題，隋唐以下宋元明清一千年來的近代中國，其衰亂的情況，有些時更甚於隋唐之前，但何以此千年來的宗教勢力，却永遠不再抬頭，永不能再如魏晉南北朝時代般的風靡日照？這裏邊自然另有一重原因，值得我們敘述。

原來佛教思想傳入中國，早已逐步的中國化了。尤其是晚起的禪宗。慧能（六三八——七一三）說自性自修，自性迷即衆生，自性悟即是佛。又說，萬法盡在自心，何不從自心中頓見眞如本性，又勸人在家修行，見取自性直成佛道，這已完全脫略了宗教的蹊徑。一切歸依自性，便無宗教可言。識心見性自成佛道，便何異儒家盡心知性知天的理論。禪宗只把儒家的天字聖字換成佛字，其他完全一樣要從自心自性上認取。因此一到禪宗思想出世，各人都回頭到自己心性上來，不再有所謂西方佛法要向外追求。但這裏還有一層隔膜，因為禪宗在理論上雖則中國化了，但他們到底是一種在寺院裏發展成熟的思想，無意中脫不淨嚮慕個人的獨善與出世。直要到宋代新儒家與起，再從禪宗思想轉進一步，他們要從內身自心自性中認取修齊家治國平天下的大本原，如是始算完全再回復到先秦儒家思想的老根柢。這裏也幾乎經歷到一千年的時期了。在此一千年內，中國人不僅將印度佛教思想全部移植過來，而且又能把他澈底消化，變為己有，因此在以後的中國，佛教思想便永遠不再成為指導人生的南針。社會上雖還到處有寺院與僧侶，但這已成為中國社會上慈善與救濟事業之一部分，一面養育着許多孤苦無告的人們，一面讓他們管領山林風景，作為社會一種公共建築，附以許多富於文學與藝術性之遊賞的方便。一面自然還是禪宗盛行，不斷有許多高僧借着佛寺作為他們一種特殊的人生哲學之研究所與實驗室。他們與那時盛行的新儒家思想，還是息息相通，但他們只是旁枝，非本幹了。若認為宋以後的中國還是一個佛教世界，這是不能認識中國眞相的錯覺。

這裏還有一層關係，只因魏晉南北朝時代，一方面是儒家思想衰微了，另一方面是門第的新貴族崛起，智識與學問，操在那些新貴族手裏，一般平民無法獲得教育與智識，僧侶和寺院遂得乘此提到指導人生的大權。一到宋代以下，中國社會上再沒有貴族存在了。新的平民學者再起，這即是宋代的新儒家，他們到處講學，書院林立，儒家思想恢復了他的平民精神，他遂重新掌握到人生大道的領導權，寺院僧侶自然要退處一隅了。

而且這裏還有一層關係，唐宋以下文學藝術的發展，他們都有代替宗教之功能。中國文學有與西方絕不同之一點，西方文學在比較上是以戲曲與小說為大宗的，他們側重在人生具體的描寫，無論是浪漫派或寫實派均然。他們對人生，或賦以熱烈的想望，或加以深刻的諷刺，他們常使讀者對現實人生激起不滿，因此有人說，西方文學是站在人生前面的，他常領導着人生，使之更往前趨。中國則不然，

中國文學比較上以詩歌和散文做中心。那些詩歌散文，都不作人生具體的描寫，他們只是些輕靈的抒情小品，平淡寫靜，偏重對於失意人生作一種同情之慰藉，或則是一種恬適的和平人生之體味與歌頌。大體上在中國文學裏是解脫性多於執著性的，他是一種超現實的更高大更和平的境界之憧憬。因此我們可以說中國文學是站在人生後面的，他常使讀者獲得一種清涼靜退的意味。他並不在鞭策或鼓舞人向前，他只隨在人的後面，時時來加以一種安慰或解放。中國文學常是和平生活之欣賞者，乃至失意生活之共鳴者。因此說詩窮而後工，又說憤慨之言難作。他們只對人生消極方面與人慰藉，不對人生積極方面有所推進。他似乎缺少熱拉拉的情緒，但可以使人在現實狀況下解脫出來，常得心神舒泰。西方的戲曲和小說，多半取材於都市，爲商業文化之產物。中國詩和散文，則多半取材於鄉村與自然界，爲一種農業文化之代表。都市與人刺激，田園給人寧靜，這是很自然的趨勢。中國藝術亦一樣，具此意境。書法比較難於詳述，如繪畫事爲例。中國畫自唐宋以下，他的大趨勢，亦是逃避現實的，亦是對現實爲超脫與解放的，他的着眼之點，並不在外界事象之具體就實的寫照，但只借着外界事物一些影象來抒寫他胸中的另一番情味。或另一種境界。山水與花鳥，是中國畫最流行運用的題材，因爲與實際人生隔得遠，又自然又生動，中國人理想中和平而恬淡的生活，便此在自然生動而富有天趣的山水花鳥中，寄託着中國畫的外形極單純，又極調和。人世間一切亂雜糾紛的衝突與悲劇，一概洗淨了。唐宋以下中國社會每一家庭，稍識文字的，在他的堂屋裏或書齋或臥室裏幾乎都有一兩幅紙絹裝裱的畫懸掛着，或立軸或橫披，只要僅一眺矚，便覺悠然意遠。這些全是中國人心靈上的桃花源，亦可說是他們的一種天堂樂土。此乃中國人心靈對於自然觀照之廣大深刻處。山水草木花鳥蟲魚，一切有情非有情界，皆與吾廣大心靈相通。此即北宋新儒家所提倡以萬物爲一體的精神，而輕妙地在藝術中吐露呈現出來。中國社會每逢亂離，這些藝術品更易爲一般人所欣賞，與實際宗教的功用大部分是逃避現實，使人從現實小我中解放出來，而與人以更大的天地。藉此亦可作爲人生失意的安慰。這一方面，中國唐宋以下的文學與藝術，可謂已盡其能事。若論宗教方面，對於人生積極的指示，在中國社會上早有儒家思想完此職責。儒家教人孝弟忠恕，愛敬，教人修身齊家治國平天下，一切向前，一切負責任，人生的義務性太重了。所謂知其不可而爲之的精神，義命所在，無所逃於天地之間，在中國人的倫理觀念後面，不得不有中國人的文學與藝術與之相調劑。中國的理想人生，便在此儒家教義與文學藝術之一張一弛中，得不平前進。正因此故，唐宋以下的社會，到底不需要再有宗教。所有的宗教，均佔不到文化機構上的重要地位。因此中國社會上宗教信仰均可自由，對於政治風俗都不致發生嚴重的影響。自宋以下的社會，宗教思想之再活潑實在不可不說是中國文化進展上一

偉大的成績。

其次值得我們大書特書的第二事，便要算到民族之再融和。中國儒家思想，本來富有極濃重的宗教精神的。他們抱着天下太平世界大同的鄉念，本想要融和全世界一切人類，來共同到達這一種理想的和平生活的。他們對人類個別的教導，便是人類相互間的孝弟忠恕愛敬，他們對人類社會共通問架之建立，便有他們修身齊家治國平天下的大抱負。由人人的孝弟忠恕愛敬，到達家齊國治天下平的時運，便是天下太平世界大同。中國儒家把政治和宗教兩種功能，融通一貫，因此不許有帝國主義之向外征服與不平等的民族界線。在中國人目光下，只有教化是向內向外的終極目標。自宋以下的中國，不斷有異文化的蠻族入侵，中國人在武力抵抗失敗之餘，卻還是抱着此種教化主義之勇氣與熱忱，依然沿獎中國文化之傳統精神，來繼續完成民族融和之大理想。其間最主要的，如契丹，如女眞，如蒙古，如滿洲，其先全是在中國邊疆上尙未十分薰染透中國文化的異民族，他們憑藉武力，又乘中國內亂，或割據中國疆土之一部分，或全部侵入了中國。但最多得不到三百年的時期，或則全部爲中國文化所同化，或則一部分的消融在中國民族的大爐裏，不再有他特殊的存在。其他如回族藏族苗族，也都或先或後的在朝向着民族融和的方向走去，中國文化譬如是一個電氣爐子，看不出什麼鮮紅熱烈的火燄，但挨近他的便要爲他那一股電力所融化。現在中國域內，尙有蒙族藏族等未經十分融化淨盡的民族界線，這是因爲天然的地理環境所限，一般日常生活太懸異了之故。最近的將來中國新工業化完成，邊疆生活與腹地日漸接近，則中國文化之同化力量便可有驚人的新發展。民族融和，無異的仍將爲中國文化前進一顯著的大標記。尤其如東北的朝鮮，西南的安南，和近千年來的中國，雖因疆境窵遠，未能鎔成一國，但在他們的文化上，則全和中國爲一體。他們幷不是中國民族的移殖地，但是中國文化的移殖地。尤其在明代三百年間，朝鮮安南和中國的國際關係，儼如長兄之與弱弟般。他們用的是中國文字，讀的是中國書，採的是中國政制。只要地理上不是有遼遠的隔閡，或是濟之以近代的交通，那末民族融和也一定能很順利的進行的。

其次我們還要提到日本，據中國古書傳說，（見王充論衡）遠在西周初年，倭人與越裳氏早已相率入貢了。但無論如何，到東漢初年，漢倭交通已成爲確切的史實。以下的倭人便常受漢文化之薰陶與扶翼。直到南朝時代，中國佛教開始由朝鮮半島上的百濟國間接傳往。其他中國經書如論語五經等，幷及醫卜曆算諸書，及一切工藝技術，亦均在南朝時期大量移播。一到隋唐時代，尤其是唐代，日本仰慕中國文化之熱潮益爲高漲。前後遣唐使者及留學生與留學僧侶之派遣，盛況空前。唐代一切文物制度，均爲日本朝野所模倣。上自政治宗教經濟制度刑法諸項，下至文學曆法醫藥美術書法繪畫音樂建

藥一切工藝風俗禮制，幾乎無不自唐代學習移植。日本文化可說全部是中國的傳統，日本文化可說是中國文化之私生子。此下宋元明清四代，繼續着這個趨勢，日本的僧侶不斷到中國來求法，中國高僧亦不斷往日本去傳法。那時中國是禪宗盛行，在日本亦同樣的盡力鼓吹禪宗。其他像中國書籍印刷術曆學醫學一切美術工藝，仍是繼續不斷的東渡，日本文化不僅在中國誕生，并亦由中國繼續撫養長大，直要到最近西洋文明打進日本海岸為止，遂使日本漸漸脫離了中國文化之懷抱與提拔。

因此我們可以說近千年來的中國人，在國內進行著民族融和。在國外則進行着文化移殖。只要在地理環境和交通條件允許之下，文化移殖便可很快轉換成民族融和。的中國人天下太平世界大同，的理想，在此一千年內并未衰歇，依然步步進行着，這是中國文化史在此千年內值得大書特書的一事。

第三值得我們注意的則為社會文化之再普及與再深入。上面已經[illegible]國文化[illegible]布成一大局面，再步步向裏充實的。在這二[illegible]詳細的為之證明，中國社會由唐以下，因於科舉制度之功，[illegible]使貴族門第徹底消失，上面已經述過，同時亦因印刷術發明，書籍傳播方便，更使文化大流益益泛濫滲透到社會下層去。自東漢人蔡倫（西曆紀元二世紀初年）發明造紙，避免了竹面絹，實書籍傳鈔已見便利，至於雕版印書究竟在何時創始，現在尚難確定。我們只知在西曆九世紀的初期，那時已有印版書籍盛行於蜀中及淮南，由此再遍布全國。（根據全唐文卷六百二十四）然其最先雕印書籍，似乎只限於此等流傳社會的小書及一些佛書等，直要到五代宋初雕版印書術才正式應用到古代經典上來，自此以下，書籍傳播日易日廣，文化益普及，社會階級益見消融。又兼宋代新儒學興，他們講的是萬物一體之道，故說民吾同胞物吾與也，他們的工夫，則從存天理去人欲入手，他們的規模與節目，則為古代大學篇中所舉的格物致知誠意正心修身齊家治國平天下八項，他們大率都像范仲淹（九八九——一〇五二）那樣，「為秀才時，即以天下為己任，」他們都抱着「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的胸襟。他們全都是具有清明的理智，而兼附有宗教熱忱的書生。這一派儒學從宋初（西曆十一世紀）開始，直到明末清初（十七世紀末）始見衰替，前後有七百年的長時期。中國近代文化向社會下層之更深入與更普及，便全由他們主持與發動。他們中間出過不少有名的學者，最為後人敬重的，則如周敦頤（一〇一七——一〇八二）張載（一〇二〇——一〇七八）程顥（一〇三二——一〇八五）程頤（一〇三三——一一〇七）兄弟，朱熹（一一三〇——一二〇〇）陸九淵（一一三九——一一九二）王守仁（一四七二——一五二六）等。

與這一派儒學相隨并盛的，則有書院制度與講學風氣。漢唐儒

代國家的公立學校規制頗為詳備，學者亦極盛，只有魏晉南北朝時代公立學校有名無實，嚴肅的講學風氣，掌握在佛教的寺院裏。宋元明清四代的書院制度則是一種私立學校，而代替着佛寺嚴肅的講學之、開始最先多在名山勝地，由社會私人捐資修築，最重一賢之宿，合每一書院，常供奉着某幾個已故名神位與畫像年時舉行祠典，可見書院規模，本來是頗彷佛寺而產生的，稍後則漸，通都大邑均有書院。亦有的由政府大吏提倡成立，由政府撥款維持，但書院教育的超政治而獨立的自由講學之風格，是始終保着的，在那時期裏政府仍有公立學校，國立大學與地方州縣學均有，尤其如宋明兩代常常採取私家書院規制，模倣改進，但從大體說來，一般教育權是始終在書院方面的。我們可以說自宋以下一千年的中國，是平民學者私家講學的中國，教育權既不在政府方面，亦不在宗教方面了。說到講學，那種風氣亦由佛寺傳來，宋明儒家的講學與兩漢儒家的傳經，可說是全兩回事。傳經是偏於學術意味的，講學則頗帶有宗教精神。因此宋明儒的講學風氣，循其所至，是一定要普及於社會之全階層的。一到明代王守仁門下，如浙中的王畿（一四八九——一五八二），以及泰州的王艮（一四八三——一五四〇），他們的講學，幾乎全成了一種社會活動，而同時又因他們（新儒家）講的多注重在現實人生與倫常日用，因此他們常常要牽涉到治政問題。如是則私家講學常常要走上自由議政的路，而與政府相衝突。因此宋明兩代亦屢屢有政府明令禁止書院講學，毀散書院之事。最顯著的，如明代末年的東林黨，他們是一個學術集團，而同時被視為是一個政治朋黨，他們在政治上形成了絕大的聲勢。因此我們若不能瞭解此七百年來新儒家之精神與其實際的活動，我們亦將無法瞭解近代中國文化動態之樞紐所在。

中國新儒家，以書院自由講學為根據，一面代替宗教深入社會，一面主張清議上干政治。這已在上一節述過。而那時的新儒家更有一番重要的貢獻，則為對於地方自治之努力。唐以前的中國，貴族階級始終未獲完全消融，所謂地方大體在貴族與門第的支撐與指導之下。一到宋代，社會真成平等，再沒有貴族與大門第存在了。中國是一個大一統的國家，單靠一個中央政府，與不到兩千個以上的地方政府，總管不了民間一切事。中國最下級的地方政府為縣，但大縣便儼然如一小國，從前一縣尚有幾個貴族豪家自領已事，幫助官為理。宋後貴族豪家消失了，經濟上的大資本家並未產生，社會平鋪散漫，而文化益普及益深入，如是則以地方官事務應該更繁，政治權力應該更伸張，但實際並不然，宋以後的官廳事務反而似乎簡了，政治權力反而似乎縮了，這全是地方自治逐步進展的結果。那些地方自治也可說全由新儒家精神為之倡導與主持。

舉其要者，在經濟方面則有義莊與社學、社倉等。唐代計口授田的制度到中晚唐以後便崩壞了，認田不認人的兩稅制開始，田畝

實漸走上兼幷的路，那時便有所謂莊園與莊田。義莊制度亦稱義田，例由范仲淹創始，他把官俸所得，捐出大批莊田，用作族中恤貧濟困的公田，這一風俗，普遍地盛行在中國各農村，直到晚清末年，這是一個農村共產制之雛形與先聲。義塾是由私家捐款所立的平民學校，學田是私款指作學校基金或獎助貧苦優秀子弟入學的。社倉是農村在豐年積穀以供凶荒的一種制度。漢代有常平倉，唐代有義倉，都由政府主辦，宋後的社倉，則由地方士紳自己處理，這一制度，是由朱子之經營而得名的。其關於保衞方面，則有保甲制度。漢代之寓兵於農，卽全農皆兵制，唐代之寓農於兵，卽選農訓兵制，皆在上面述過。一到宋代，農兵制破壞，募兵制代興，農民終身不見兵革，農村再沒有武力自衞，這亦是宋後社會漸趨弱象之一因。宋王安石（一〇二一—一〇八六）爲相，始創保甲法，此雖爲政府所提倡，但後來常成爲地方自治事業之一種，而且曾表現過不少煊赫的功績。如明代戚繼光之禦倭寇，（明嘉靖隆慶時在十六世紀中葉）清代傅鼐之治苗亂，（淸嘉慶時在十八世紀末年）曾國藩之平洪楊（咸同間在十九世紀中葉）莫不以團練與鄉兵建績，他們都是用的保甲遺意。朱子的社倉制，幷亦用保甲法來推行。此外尙有鄉約，爲張載門下藍田呂氏兄弟所倡始，又經朱子爲之增訂條例，這是帶有宗教（因其多由同宗族人團成）與道德（因其專講人生道義）精神的一種鄉村約法。此後常有按時宣傳鄉約的。王守仁門下大弟子之講學，亦與講鄉約合流了。以上所述書院學田制度等，是關於文化事業的。社倉義莊等是關於經濟事業的，保甲團練等是關於警衞事業的。此諸事務，皆可由鄉村約法的精神與形式來舉辦。宋代以下的社會，因有此數項，故而上面雖不經政治力推動，下面雖沒有貴族與大資本家領制，而形似平鋪散漫的社會，却得安穩衍進。

宋以下中國社會文化之再普及與再深入，不僅在儒學展開的一方面可以見到，卽在文學藝術方面，一樣可以見到。宋明以來的詩歌散文，完全沿襲唐人，脫離了宗教與貴族性，而成爲一種平民社會日常人生的精神，幷且更普遍更豐富了，這一層這裏不想再多說，這裏想說到的，是文學方面的另外幾個發展。

第一件是白話文學之興起。中國文學一面控制着語言，一面又追隨語言而變動，這一層前面已述過。但到底語言與文學之間，是要有幾分隔閡的。爲要普及民間，求愚夫愚婦之易知易曉起見，於是有白話文學之創興。這是由唐代禪宗語錄開始的。禪宗六祖慧能自己是一個未受正式教育的人，他的教義，全由他的信徒由口語體寫出，以後的禪師們便相率采用了白話語錄的體裁。直到宋代，二程門人開始也用口語體寫其教義，於是語錄體遂幷行於儒釋二派間，這是白話文學興起之一支。在唐時又有一種變文，乃以詩歌與散文合組而成之通俗文，亦用口語體寫出。他們采取佛經中或中國原有故事，敷陳演說，使之活潑生動，近代在敦煌石室中發見有大目犍連冥間

敘母變文舜子至孝變文等這一種文體演變到宋代，便成當時的所謂評話，這已是純粹的平民文學脫離了宗教性的面目了。但同時評話體的出現也可說是古代貴族文學轉移到平民文學之一徵。漢代的賦體。本亦重在敷陳演說只是在宮廷中向皇帝貴族們作一種消遣娛樂而已。宋代的評話，亦可說從宮廷貴族裏面解放到平民社會的一種新賦體，這是白話文學興起之又一支。此下由評話漸變而成章回體演義小說，如元代施耐庵的水滸傳便由大宋宣和遺事脫胎而來，明代吳承恩的西遊記便由大唐三藏取經詩話（有詩有話故稱詩話，即變文也）脫胎而來，此外如明代之三國演義清代之紅樓夢等，莫非有名的民衆讀物。演義小說，成爲中國近千年來平民社會白話文學之又一大宗。

其次再要述及的，則爲宋元戲曲之盛行。戲曲在古代起源亦甚早，詩經裏的頌，本屬一種樂舞，這便是古代的戲曲了。但在漢唐時代，戲曲並不盛行。直到宋元，宋元戲曲始盛，宋元戲曲有一特殊的要點，便是都帶着音樂與歌唱，而且無寧可以說，戲曲是即以音樂與歌唱爲主的。因此宋元戲曲應該是從鼓子詞搊彈詞等演化而來的。鼓子詞搊彈詞本身便是一種變文或評話，莫不有說有唱，而多以唱爲主，由此再多加以表演的部分，便是戲曲了。在此我們應該旁述到一些中國的音樂。中國是一個愛好音樂的民族，在古代的音樂已極發達。惟大體論之，中國古代音樂也是多半偏在貴族與宗教方面的。即就樂器一項而論，如鐘磬琴瑟之類，都是龐大而安定的，只適合於宗廟與宮殿之用。下到漢代，中國音樂頗受西域外來影響，尤其在佛教傳入以後，但在魏晉南北朝時代，因社會動亂，音樂方面未得圓滿暢足之發展。唐代則突飛猛進，幾乎有成爲世界性的音樂之趨勢。但就大體言，還是以大管弦樂與大舞樂爲主體的大場面的音樂，運用於貴族與宗教方面者爲宜。一到宋代，大管弦樂及大舞樂皆形衰微，音樂規模日趨小型化，宜於平民社會之娛樂，即如鼓兒詞搊彈詞皆是以輕小單簡便於移動行走的樂器爲主了。搊彈詞所用的，只是一琵琶或三弦，由一人搊彈並念唱之，鼓詞則只以一鼓作音節，此等皆極適於平民農村社會之情形。由此上，我們亦可證中國音樂演變，亦同樣有自貴族社會宗教場面轉移到平民社會日常人生方面之趨向。那時一般文人學士們的眼光與興趣，亦多從貴族與宗教方面轉移到平民社會的日常人生上來了，因此他們肯耗費心血，憑藉着民間簡樸的樂器，來譜出他們絕精妙的詞曲，這便逐漸地進展而形成爲戲劇了。這又是當時新興的白話平民文學之第三支。

戲劇在宋元時代，已見流行，而到元代，則登峯造極，當時尚有南戲北劇之分，而總稱則曰元曲。大抵北曲始於金而盛於元，南曲始於元而盛於明。北曲著名的有如王實甫之西廂記，馬致遠之岳陽樓，南曲著名的有如高則誠之琵琶記，施君美之拜月亭。當時記載元代人所撰雜劇，有五百四十九種之多，一到明代又由雜劇轉成傳奇，那是

由弁本四折的短劇演進成無限的長劇了。其間著名的則如湯顯祖的牡丹亭，阮大鋮的燕子箋，都在文學史上有絕大的價值。尤其是在萬曆時代（十六世紀末十七世紀初）起於江南崑山縣的崑腔（南曲）的勢力，幾於風靡南北。直到近代南北曲的遺風餘韻，依然普遍全國各都市，各農村，爲平民社會文藝欣賞之又一宗。由上所說中國從唐代的杜甫韓愈演變到宋元明時代之關漢卿與施耐庵，這豈不明白指示出中國文學在平民社會一種再普及與再深入之趨勢，這實在是中國近代文化史上值得注意的一件事。

以上約略敘述了文學平民化之趨勢，我們要繼續說到美術方面，關於字畫兩項，一如詩文般，沿着唐人開闢的路向繼續推進，繼續發展，此處不擬多說，此下想另換方面，略說一些關於工藝美術的事，這是一種平民的美術。一方面是全由平民創製的，另一方面也是由平民來享受的。中國是一個農業文化的國家，國家國內國外的商業，雖亦相當發達，但過量的資本，則在國家法令以及社會輿論之經常控制下，不獲存在。因此工業方面，其演進路向，并不受商業資本偏重於牟利意味之指導，而大部分走上藝術審美的境界。因中國平民一般的聰明精細忍耐與恬憺種種性格上的優點，在工藝方面之造就，便也十分透露出中國文化之內容精神，而這一方面之成功，尤其在唐宋以下，更值得我們注意。舉其著者，如陶瓷業，如絲織與刺繡，如雕漆工，如玉工，以及其他一切的美術工藝，流傳在一般社會與日常人生融成一片的，在宋以後的中國文化上實在放了一大異彩。他們雖說是人生日用的工藝品，其實在他們的後面，都包蘊着甚深的詩情畫意，甚深的道德教訓與文化精神。無論在色澤上，形製上，他們總是和平靜穆，協調均勻，偏含蓄不偏發露，偏自然不偏雕琢。中國哲學界所說的天人合一，應用到工藝美術上，則變爲心物合一。人類的匠心，絕不肯損傷到外物所自有之個性，只就物性上爲之釋回增美，這正有合於中庸上所說的盡物性。物性之磨礱光輝，其根本還從盡人性上做起。物性與人性之相悅而解，相得益彰，這是中國工藝美術界所懸爲一種共同的理想境界的。因此中國人的工藝，定要不見斧鑿痕，因爲斧鑿痕是用人力損傷了物性的表記，這是中國人所最懸爲深戒的。中國人又常說鬼斧神工，又說天工人其代之。明代的宋應星曾著了一部有名的專門講究製造工業方面的書，他的書名便叫天工開物。（此書成於崇禎十年，西曆一六三七）這裏所稱的鬼斧神工與天工諸語，正是不情願對外物多施人力的表示。這不是說中國人不願用人力，只是中國人不肯用人力來斲喪了自然。中國人極想用人的聰明智巧來幫助造化，卻不肯用來代替造化或說征服造化。因此中國人頗不喜機械，常贊匠心而斥機心，因爲機械似乎用人的智巧來驅遣物力使之欲能不能，這并不是天趣，并不是物性。窒塞了天趣，斲喪了物性，反過來亦會損傷到人的自性的。這不是中國文化理想的境界。我們若能運用這一種眼光來看中國民間的一切工藝美術品，便

可看出他共同的哲學意味與內在精神。

中國人一方面極重自然，但另一方面又極重實用。中國人的人生理想，是要把實用和自然調和起來融成一片。因此中國的民間工藝，一方面完全像是美術品，莫不天趣活潑，生意盎然，但另一方面他又完全是一種實用品，對於日常人生有其極親密極廣泛的應用。譬如絲織刺繡是屬於衣的，陶瓷器皿是屬於食的，現在想特別提出略加申說的，是關於居住方面的園亭建築。上面說過，中國宋以下的民間藝術，只是文與美術詩文字畫一切文化生活向平民日常人生方面之再普及與再深入，因此民間工藝常以詩文字畫有其顯著的聯繫。因此一隻盛飯的磁碗，也可以寫上一首膾炙人口的風雅的唐詩，或是一幅山水人物畫，多半則是詩畫皆全。一幅臥床的錦被，也可以織上幾處栩栩欲活的花鳥蟲魚，或再題上幾句寄託遙深的詩句的。總之中國宋以下的民間工藝，是完全美術化了平民社會的日常人生，是完全沉浸在詩文字畫的境界中了。在建築居住方面滿足此要求的，便是園亭建築。唐代詩人而兼畫家的王維，（六九九——七五九）他是宋元以下文人畫派的始祖，人家說他詩中有畫，畫中有詩。他所住的輞川（今陝西藍田縣南）別業，便是他的詩畫的真本。王維又是耽於禪理的，他的詩句像雨中山果落，燈下草虫鳴，這是把一切有情無情，自然與人生，都融成一片了。這裏正可指出中國人如何把佛教出世的情味融化到日常人生而文學美術化了的一個例證。

我們可說王維輞川別業的居住，是和他詩畫境界乃至全部哲理人生的境界融凝一致的。中國唐代佛寺禪院的建築，多選擇名山勝地，亦是此意。但到宋以下的中國，宗教與貴族的人生境界全要日常平民化了，這是中國近代文化一大趨勢，在建築方面表示最顯著的便是園亭建築，這是把自然界的山水風物，遷移到城市家宅中來了，好讓一般孝親敬長忠君愛國的在現實人生中的人們，時時有親近自然的機會，隨時隨地得與花草虫魚為友，隨時得有山水風雲盪滌胸襟。只要家宅中有一畝半畝空地的便可堆山鑿池，喬木森森，蔚然有出世之意。我想只把園亭建築便可代表中國工藝美術之一般意味。

上述的諸種工藝如陶瓷絲織雕刻建築等，他的趨向於平民社會與日常人生，大體上都是到宋代始為顯著。唐代的美術與工藝，尙多帶富貴氣，有誇耀裝飾的局面，否則還不免粗獷，未臻精緻。一到宋代，才完全純淨素樸化了，而又同時精緻化了。因此我們可以說中國的民間工藝，實在是唐不如宋的。到宋代纔更見中國文化向平民社會之更普及與更深入。這一趨勢，經歷元明清先後幾及一千年。中間發展最旺盛的有兩個時期，一是在明代的萬曆（十六十七世紀之交），一則清代的乾隆（十八世紀之中晚）。這是唐代開元天寶（八世紀之前半）以後，中國史上國力最豐隆暢旺的兩個時期，而尤其以乾隆時期為甚。我們只要把握到那些時期裏的每一民間工藝品，我們便可想像出那時中國人的一般生活，便可想像到中國文化。

之內在的理想境界。我們若不瞭解中國人的文學美術與工藝，便無法以解決以下之中國

清代幕僚制度論

全增嘏

一 緒論

養士之風，盛於戰國，秦漢封建制度雖廢，而封建時代之遺跡，未盡毀滅；故如秦之呂不韋有食客三千人，而嫪毐亦有舍人千餘人（史記呂不韋列傳；）又如漢武帝時大將軍衞青門下號稱多士，雖旨在兼收並蓄，然其中固不乏卓犖奇偉者流，以是國家恆視為人材取給之府（史記田叔列傳附褚先生補述。）蓋在農業社會中，所仰食者厥為土地，其或土地不治，年穀不登，人口過庶，兵連禍結，在在足使人民不能安於隴畝，求去而之他；使其無所歸宿，勢必鋌而走險，以農村不安之果，復萌其不安之因，積因成果，又成循環往復之勢，在此變亂相尋之間，弱者每以不能適應環境而死亡，其能自拔者，率皆強黠之輩，可以為用，兼優於為亂，而有權力有勢位之人，恆乘時乘勢爭取人材，以充實己之力量；此等因素，歷漢魏而下，不止依然存在，且尤有甚焉，所以養士之風，莫或泯滅，特規模及方式有不同耳。惟漢魏南北朝，去封建之世不遠，食邑之制，猶若迴光返照，又其時甚重門閥，世家鉅族，方興未艾：故以一人一家之力而多擁徒從者有之，如謝「靈運因父祖之資，生業甚厚，……義故門生數百，……在會稽亦多徒衆，驚動縣邑」（宋書本傳。）又當其時風塵起伏，外寇內叛、方州重鎮，無有假公濟私，廣延賓客者，如「梁益二州土境豐富，前後刺史，……所攜賓寮，並京邑貧士，出為郡縣，皆以苟得自資」（宋書劉秀之傳。）唐承隋舊，設科舉取士，歷代因之，迄於清之末葉而始結束。大抵因設科取士，士乃益多；因科舉制度本身有不能避免之缺陷，所遺之士亦恆多；其能入彀者，又或不能盡其用，於是無所歸宿之士亦益多。國家對於此等過剩人材，事實上恆苦安插不盡，有力者乃稍稍汲引，以為己用：如唐宋節鎮重臣得自辟掾屬，遞至清代地方官得自延請幕友。此皆具有養士之性質者也。然以一人一家之力而支持千百不事生產之人者，則唐以後罕其例矣。

說文：「在旁曰帷，」「帷在上曰幕。」史記廉頗藺相如列傳：李牧「常居代鴈門，備匈奴，以便宜置吏，市租皆輸莫（幕）府。」集解，如淳曰：「將軍征行無常處，所在為治，故言幕府。」索隱引崔浩曰：「古者出征為將帥，軍還則罷，理無常處，以幕帟為府署，故曰幕府。」知古代曰「幕」，曰「幕府，」皆實有所指。後世之幕或幕府，則用為抽象名詞，如韓昌黎送溫處士赴河陽軍序所謂「羅而致之幕下」，是

宋史選舉志有州縣幕職官，其「幕」字之用尤與古義相遠。至清代而幕字之用，乃限於地方官私人所延聘之賓友，如「幕友」「幕賓」是。

唐宋重臣雖得自辟掾屬，然其掾屬實國家職官，其地位爲有法律上之根據。宋世之幕職官，卽後世屬官之義，亦國家之職官也。清代幕友，係由地方官自由延聘，近於辟掾，然其性質實非地方官屬官，可謂爲在地方行政史上獨創一格。幕友既非國家職官，又完全對主官私人負責；迨其既成爲制度，然後國家從而予以事實上之承認；然國家雖承認此種制度事實上之存在，從不以職官目之，則始終如一也。國家對於幕友之職權，從無法令爲之積極規定；主官與幕友之間，亦從無職權或辦事細則之約定；所行所爲，完全基於習慣與道義。晚清改訂官制，係從在京各衙門著手，地方究少變革，幕友制度終不失其存在。至於今日，易一縣長，其下依屬往往隨之進退，則亦此制之餘音也。故今日幕友之名雖已不存，其意味不難玩索得之；蓋一種制度之斷絕，每積之以漸，非驟然而息者也。

二　幕友制度之形成

其一種制度之形成，亦必積之以漸，非一蹴而幾者。故欲問幕友制度之究起於何年，蓋難爲之說。無已，惟求其近似之時代焉。

歷代用人之途，大體均有所側重，或則以士爲主，或則以吏爲主。秦之李斯雖曾爲郡小吏，然其見用於秦，始則出於呂不韋門下，繼則以言語說秦王，猶有戰國游士之遺風。其始重吏者，當斷自漢；而漢亦最重吏，如蕭何、曹參、公孫弘、張歐、王尊之流，皆以吏起家致卿相，立功業。漢以後，重吏者唯元爲甚，元史載泰定帝「時由進士入官者僅百之一，由吏致通顯者常十之九」（韓鏞傳）。外此，大抵皆重士也。其選擇方法——或如秦以前之出於游說，或如隋唐以後之出於科目——雖有不同，其以讀書人爲本則一。反之，重吏者以其久於基本事務，吏事爲其素習故也。

明之初制，士與吏並重；其後乃抑吏而重士。顧亭林曰：「大明會典，洪武二十六年，定凡舉人出身第一甲第一名從六品，第二名第三名正七品，賜進士及第；第二甲從七品，賜進士出身；第三甲正八品，賜同進士出身。而一品衙門提控，正七品出身，二品衙門都吏，從七品出身；一品二品衙門掾史典吏，二品衙門令史，正八品出身；其與進士不甚相遠也。後乃立格以限其所至，而吏員之與科第高下天淵矣。故國初之制，謂之三途並用：薦舉一途也，進士監生一途也，吏員一途也，或以科與貢爲二途非，非也（原注從考試而得者總謂之一途）。永樂七年，車駕在北京，命兵部尚書署吏部事方賓簡南京御史之才者召來。賓奏御史張循理等二十八人可用。上問其出身。賓言「循理等二十四人係進士監生；洪秉等四人由吏」。上曰：「用人雖不專一途，御史國之司直，必有學識，達治體，守正不阿，乃可任之。若刀筆吏，知利而不知義，知刻薄而不知大體；使之任風紀，使人輕視朝廷！」遂黜秉

事爲序班；諭「自今御史，勿復用吏。」一流品自此分矣」（日知錄卷十七，通經爲吏。）重士輕吏之結果，有實地經驗之人乃屈而弗伸，每況愈下；登庸之貴，皆從事八股之學者，視政事爲文事。故當明之世，作官者尊以文墨爲重矣。

夫既重文墨，而身爲官者未必皆長於此道。故不能不有以善其後，後世幕友制度之動機，或預伏於此矣。夫用人重吏，則官事必官所素習，治事能得其要，無偏於文墨之流弊。且重吏則吏之身分自高，數崇品秩，力爭上游，使之典其職守，盡其本分，官與吏既相銜接，按步就班以循法理，勢不勞身爲官者於吏之外別求專門人材以爲己助也故後世幕友制度之芽，絕不萌於元代及明之初世。而明史職官志四有曰：「兵道之設，仿洪熙間以武臣疏於文墨，遣參政副使沈固劉紹等往各總兵處整理文書，商榷機密，未嘗身領軍務也。至弘治中，本兵馬文升慮武職不修，議增副僉（按察司副使僉事）一員，自是兵備之員盈天下。」而沈德符野獲編卷二十二亦云：「洪熙元年，以武弁不嫻文墨，選方面部屬等官在各總兵處總理文墨，商榷機密，僅稱參贊軍務……似不過帥幕僚佐」與明史所載，大旨相合。夫以武臣疏於文墨，故中央派遣高級官員爲之總理，則其幕下原無總理文墨之僚佐可知；使如後世之延有幕友，或不勞中央爲之調整矣故幕友制度之形成，必不早於洪熙之世。又中央所派人員最易轉移外官職權，故不期而總理文墨之員竟成爲兵備大員，而文墨之任，依然乏人，無可疑也。嘉靖時，胡宗憲總督浙江，先後延請浙中知名士如徐渭茅坤諸人入幕。觀於明史卷二八八徐傳「爲諸生，有盛名。總督胡宗憲招致幕府，與歙余寅鄞沈明臣同筦書記。宗憲得白鹿，將獻諸朝，令渭艸表，並他客艸寄所善學士擇其尤上之。學士以渭表進，世宗大悅，益寵異宗憲，宗憲以是益重渭。」亦以見明代輕吏之重賓友，在能得其文墨之助。但既重其詞翰，因而重其策畫，如「渭知兵，好奇計，宗憲擒徐海，誘王直，皆預其謀」，則後世幕友制度之端倪，已見於此矣。又「渭角巾布衣，長揖縱談。幕中有急需，夜深開戟門以待；渭或醉不至，」似爲有事則招邀商酌，非如後世幕友之有日常職事也。宗憲方面大員，好賢禮士，兼值軍務，故亟求才以爲臂助，則後世幕友制度之在當時，似不過甫萌其芽，未必成爲普遍之制度，亦未必遍及州縣如清代者也。何以言之？其一，明史卷二八七茅坤傳「遷大名兵備副使。總督楊博歎爲奇才，特薦於朝。爲忌者所中，追論其先任貪汚狀，落職歸。時倭事方急，胡宗憲延之幕中，與籌兵事。奏請爲福建副使，吏部持之，乃已。」使其成爲普遍之制度，法律上必予以相當之地位，方面大員保奏一幕中勞勣之員，吏部當無理由以持之；而吏部竟能持之，則其故可知矣。其二，顧氏日知錄論列政制利病，上自臺閣，下迄吏胥，無微不至，獨無一語及於幕友，則迄明清之際，此制尚未確立，亦可知矣。

且如日知錄卷四，貼書條云「實錄：洪武四年正月，禁諸司濫設貼書。初，省府諸司，既設掾令史，復設貼書，乃前元舊，不親案牘，弊奸吏

得以舞法，爲害滋甚。於是內外諸司，定設掾吏，胥吏司吏，典吏；員之多冗，視政之繁簡爲額，若濫設貼書者罪之」是知官員自親案牘，爲明代要政之一。——此風至於清初，似猶有存者。于成龍爲廣西羅城縣時寄友人一書，最膾炙人口，中敘及攜帶僕役死歿情形甚詳，而無一語及於幕府賓朋，可見一例。蓋明代雖稍稍輕吏，而吏員猶不乏出身者，如徐晞萬祺且由是致通顯。大官不出於科舉，即出於吏員，則其中目有文理淺深之分，而無識字與不識字之別，雖吏事或非讀書人所素習，而聰穎之士，不難逐漸經歷而有得焉。清初定天下，早年猶有未盡通漢文漢語之旗員，雖中葉同化日深，而旗員之疏於文理者方多，又自三藩平定以後，捐例日開，進身之階日雜，吏員出身者日少，此皆清代官員有識字與否之原因也。既有此種根本原因，於是地方官求助於幕友之風氣甚囂塵上矣。

三　幕友制度確立之原因

如上所述，幕友制度萌芽於明季，而形成於清代。雖然，幕友制度所以確立之故，非官員之有識字與否之分所能詮釋無遺也。清之典章法度，大部襲明之舊。明之立國，實「盡天下一切之權，而收之在上。而萬幾之廣，固非一人所能操也。而權乃移之於法。於是多爲之法以禁防之，雖大姦有所不能踰，而賢智之臣亦無能效尺寸於法之外，相與兢兢奉法，以求無過而已」（日知錄卷九守令條）清之立國，亦正類是。況時代愈後，而法文愈層出不窮，行政事項亦愈繁。如清史稿職官志三：「知縣掌一縣治理，決訟斷獄，勸農振貧，討猾除姦，興養立教。凡貢士讀法，養老祀神，靡所不綜」故縣署中，設有吏戶，禮，兵，刑，工六房，比之六部，具體而微。凡此等縣有職務，任舉其一，而欲實心實力爲之，非具有專門學識或經驗不辦。清制，非品官之家，私藏大清律例一書者有禁；京師有邸鈔，各省有轅門鈔，其內容皆不盡翔實，亦非人人所能得而讀；仕宦之家，學習吏事之機會誠多，然家長欲其子弟專於舉業，每不樂其接近案牘，不止防閑一層而已；上司行文下屬，如遇重要案件，輒令陳覆時，仍繳原件，雖曰機密，亦恐留傳民間；而乾隆三十年奏准，凡坊肆所刻法家新書，刑台秦鏡，及一切構訟之書，盡行查禁銷毀，不許售賣（大清會典事例卷一百十二，吏部處分例嚴禁諸詞項下）凡此種種，皆使學與政脫節之原因，而爲官者在進身以前，雖欲學習政事，亦苦無從。於是各級官署中，恆有所謂老公事者把持其間，即書吏是也。老公事者非他，但熟於例案而已。律文有限，而例案層出不窮；律文簡單，又恃例案爲之註腳，所以例案之適用，過於律文。然一衙門中，往往書吏熟於此道，而官則否。嘉慶四年有「在京各部院堂官，惟當督飭司員等每事留心，熟覯例案」之上諭（大清會典事例卷一四六吏部書吏）京官既不能熟覯例案，外官可知。各地方衙門幕友之設，實以補救此等缺陷。故地方官雖不盡熟習例案，而其幕中苟有熟習例案之賓友，以與熟習例案之書吏相抗衡，即不能盡泯書吏之弊端，總可牽制其舞文作弊。而爲之官者若以政務宜之

氣度主持大體於上，而委其常事於幕僚，則雖對於枝節事務不免隔閡，固無害其爲專家政治也。

以上論學與政脫節爲幕友制度確立之一因。至其與地方行政機構之關係，亦有可得而言者。清代地方政制沿襲明代，茲故溯及之。明雖重守令之任，而實以屬官分其權：如「知事，縣職也。……其在郡府，與太守秩有高下，祿有等差，而是非利害相等。太守曰然，知事曰不然；太守曰可行，知事曰不可行；刑獄之裁決，倉儲之出納，所屬官吏進退黜陟，成案已具，知事弗署，太守末如之何也」（明鄭眞送鳳陽府知事向君志仁入覲序，滎陽外史集卷二十八，商務景印四庫珍本）隱有今世所謂分層負責之意味。夫屬官既依分層負責制執行公務，遇事可以便法依例而行，故知府可以專其心力於一府之政務，而無須在日常事務方面——例如案牘文字——勞其形神。夫一府縣之日常事務，既有負專責者在，故上不煩守令，而下不盡委其責於書吏；且屬官宜多有由基本事務人員出身者，以之處理日常事務，固屬明習有餘，不肖之吏因而無從施其劣技。此開國之規模然也。大抵良法美意，不免日久玩生，觀於明之季世，「守令日輕，書吏日重」（日知錄卷九守令條，）似此分層負責制業已敗壞；不然，權責何以不長此保持平衡，而偏有此畸輕畸重之現象乎？

清承明書吏政治之弊，分層負責制早成廣陵散絕！而在清代，外省各級衙門中其屬官——辦公廳官員——之配備，恆不能適應需要。如明之縣組織系統上，以縣丞主簿各一人爲首領官——縣附屬機關長官；而以典史一人典文移出納，爲知縣之屬官（明史職官志四）。清則順治三年即並裁主簿缺（大清會典事例卷三十，吏部，官制，各省知縣等官二；）縣丞之裁損多於添設，僅存者往往分駐專地，責有攸歸（同上；）其裁缺丞簿之職掌，則以典史——原職務已非復典文移出納，而爲稽檢獄囚——兼領其事（清史稿職官志四；）於是清之典史不復存屬官之名義（同上，）亦即不復爲知縣辦公廳之首長，而成爲縣所屬機關之長官矣。故理論上，地方行政機關，官廳其上，吏居其下，中間並無聯繫之人；甚至辦公廳之職務，亦必地方官親自執行。於此，地方官纏繞於案牘例案，不過徒勞形神於細故末節；而不然者，並日常事務亦末由舉。幕友制度之確立，亦卽所以彌補此機構不健全之缺憾；易言之，爲之幕友者，不過代地方官處理辦公廳事務之人。其始也，或爲補助地方官能力及經驗之所不逮，迫此制旣用之有效，縱長於吏事之地方官，亦恆恃有幕友相助爲理，而幕友與地方官之間，禮數旣就，又極接近，故幕友往往由處理辦公廳事務進而參贊機密矣。

以上論清代地方行政機構不健全爲幕友制度確立之另一原因。

四　幕友對於主官之制衡作用

我國政治理論，其曾見諸施行而收功效者，有一足述之點，卽是

侍御僚屬用之官，必低其祿秩，而隆其禮遇，如御史是也。白樂天云：「大凡人之情，位高則惜其位，身貴則愛其身；惜位則偷合而不言，愛身則苟容而不諫：此必然之理也。故拾遺之置，所以卑其秩者，使位不足惜，身不足愛也；所以重其選者，使下不忍負心，上不忍負恩也。夫位不足惜，恩不忍負，然後能有闕必規，有違必諫，朝廷得失無不察，天下利病無不言。此國朝置拾遺之本意也」（舊唐書本傳。）可謂知言！幕友制度之功用，亦復如是。其一，幕友往往爲白身人；即本有職銜，其就幕則以白身人之資格，而非以官品之資格。其二，地方官聘請幕友，照例須施以隆重之「關書」以示禮敬。其三，幕友縱爲一白身人，主官無論身爲督撫大員，賓主之間，必分庭抗禮。其四，幕友報酬不曰薪俸，而曰束脩；其報酬則表示禮貌，而不盡代表數目，故普通均極優渥，月入百金者，只督撫兩司幕有之，年入五六百金者，非大省道府幕不辦。其五，幕友隨時得與主官晤面，絕無儀注之足言；其主官紆尊降貴就教於幕友之室者，乃尋常事。因此，主官與幕友間，止有主賓之分，而無主屬之際。處理公事之際，賓主恆立於對等之地位。惟其地位對等，所以遇事能貫徹主張；倘主官或有過失，亦可施以糾正或忠告；無論積極的主張或消極的糾正，倘不見用，自可絕裾而去。故理論上，在同一機關內而有非隸於法律意義之制衡作用存在其間，不可謂非清代地方政制之特點；且求之古昔，有以卑官牽制高官，甚至牽制君主，至以白身人而牽制品官，牽制方面大員者，實以幕友制度爲獨創。

清代學者汪龍莊（輝祖）未官時，以名幕見稱於世；後爲令湖南寧官後，湖廣總督欲禮聘入幕，龍莊則以幕友須與主官抗禮，方可言聽計從，彼既爲部下吏，不得不拘屬之禮，遇事反有顧忌，卒不應聘（見所著病榻夢痕錄。）又李鴻章以後輩而佐長者幕府，風度亦不少遜。李合肥之於曾湘鄉，爲年家子，又嘗從請業。其始在湘鄉幕中主擬章奏，值李次青（元度）徽州之敗，曾欲獨疏彈劾之，而合肥不可，因此拂合而去（見薛叔耘福成李傳相入曾文正幕府事。）其後湘鄉頗悔彈劾之事，見於章奏，見於爲次青所作國朝先正事略序，意者容有過當之處；而合肥之不肯苟同，風骨凜凜然；其後兩公卒同竟事功，不因此一度分攜而稍存芥蒂，知其相契之深矣。

幕友制度之功用，除制衡而外，厥爲輔佐主官。蓋國家設官分職，原有分工合作之意義，故在同一機構之下，各個分子職務雖有不同，然其同爲支持並推動此種機構者，實有輕重如一之概。其位置有高下，報酬有等差，係針對技術有精粗，責任有重輕，以及資歷有深淺而發，初非利用官階以肯定人與人間精神上之不平等。但事實上，占優勢者往往假借此種名義上與物質上之歧異，加重人與人間精神上之[illegible]平等。人與人間既有精神上之不平等存在，隔閡因而滋深，情感因而疏離；能者每不能盡其所長，不肖者輒遇事附和，行政效率之不振，職是之故。若夫幕友制度下之政治，則稍異其趣矣。蓋幕友與主官間不容有精神上之不平等存在，既如前述，加以防範幕友外出之上

險，屢有所聞，主官為恐禍累起見，防閑彌周，以是幕友恆深居署內，既罕應酬，亦得專心專力從公。其所治事，實與包工性質為近，初無辦公時間之規定。因與主官接近，茶餘飯後，無不可商談公事；無主屬之儀節，故能暢所欲言，無承轉之繁複，故能立決立行。又地方行政之要首刑名，次錢穀，其州縣缺之優厚者，則分延刑幕及錢幕兩席，否則以刑幕兼錢幕；而刑幕原有首席之意味，不惟得兼理錢幕，即刑錢以外之公務，無非刑幕總其成：故刑幕不啻合今世祕書科長於一人，而能者往往應付裕如，鮮積壓之事。此賓主之間，無或隔閡，故負責甚於道義，而諸事得以推行也。其事之彰彰明著者，如左季高為舉人時，在湖南巡撫駱籲門（秉章）幕中主章奏，相傳有左師爺發摺而巡撫聞砲問始知之事，毀之者目為專擅，幾成大獄，賴有力者保全得免；曾公之覆奏尤為露骨，有「駱秉章之功，皆左宗棠之功」一語。左公日因而致大用，為日後湘軍成功之一大關鍵。左公未始不知遠嫌避怨，徒因私誼及責任心之所驅使，故能不顧一己之毀譽死生，以集事為鵠的。吾舉駱左兩公之事，固欲示人以行政效率之提高，在一邑則一邑治，在一國則一國治，在平時則諸事有條不紊，在戰時則可以赴機宜若屋火。故如主官長於對外，幕友長於對內；主官長於規劃大體，幕友長於條分縷晰；主官明於事理，幕友習於法例；而又彼此之間，善於取人為善，與人為善：則截長補短，實相得而益彰也。

（未完）

釋學術

洪謙

吾人言學術，往往與技術對立，實則學術一辭之意義，就性質言，即可分為「學」與「術」的兩大類。「學」指一切理論的系統知識而言；包含哲學，文學，歷史文化科學，自然科學，藝術科學以至于神學之研究等。「術」則將各種學理的理論研究結果應用於社會之各方面，可以用廣義技術一辭包括之。

「學」之任務與目的，在於研求真理，探索真知，並對之建立理論上的根據和體系，至於研究結果是否直接有益於人類，則非其所注意。至於「術」之任務與目的，則以民生利病為對象，治此者當然亦須以高深永久之研究為基礎，但到一種程度，即須以社會應用為轉移，同時從社會「實用」上所得之經驗，以為更進一步研究之參考，此與「學」之專門研究理論而毫不顧及實用者迥然不同。

「學」之研究，雖不顧及「實用」，但並非「毫無用處」，如一般淺見者所想像。「學」不但不是「毫無用處」，而且是「大有用處」。凡民族精神生活之形成，政治思想之產生與演變，與夫物

質文明之進步，社會文化之興衰，無不與『學』之研究，息息相關。簡言之，『學』與民族全部生活，無論在精神或物質方面，均有密切之聯繫，而『術』之應用亦限於增進民族之物質生活與物質建設。因此，凡以『學』之研究在於『實用，』如所謂『學以致用』者，斷然為一種淺見無疑矣。

關於『學，』最視為一切『學』的基礎，同時又視為最不切實際者，就是哲學。哲學從某一方面而言，可稱為研究文化思想，精神生活，在形成上，發展上的可能性之『學。』其主要任務在于求精神之統一，思想之遠大，與夫理智之進步，並創發思想原則，理論學說，以指示社會活動之應有趨向，文化發展之必然觀念，因此凡文化與衰，甚至于民族存亡，常為一時代之思想，一時代之哲學所決定。古代各民族文化之產生，必先有其思想家，哲學家，為其主動力。春秋戰國時代學術思想特盛，故其文化亦極發達，諸子百家即是許多思想家，亦是許多派的哲學家。吾國文化之所以有其特殊思想者，即以具有獨立的思想體系，獨立的哲學的緣故。此如吾人言及嘗為歐洲文化中心之希臘文化時，即聯想到柏拉圖亞里士多德，二人皆為希臘之大哲學家也。

哲學，文學，歷史學，以及其他文化科學，總稱之為文科之『學。』文科之『學，』文化科學之應用部分，則屬諸『術。』譬如經濟科學中之『經濟統計，』『工商管理，』『人口統制，』政治科學中之『行政管制』等。但其基本原理法則，仍不能無思想的，理論的系統研究，因此其不屬諸廣義的歷史學，即屬諸廣義的哲學。德國大學制度以哲學包括各種理論學，宏自然科學亦屬于『哲學部』之內，亦即以此為理由。

吾國多年來，因鑒于『術』方面之『學』落後，故積極提倡『術』方面之『學』研究。如是凡研究文科之『學』者，不視為空泛玄虛，即視為不切實際。殊不知文科之除為各科導源之外，常為各民族精神文化之生活上所表現者，無不以哲學文學藝術等是賴。即吾人觀民族文化精神之所在，與夫民族文化生活之內容，捨從文哲史諸『學』方面之創造與貢獻外，則無其他更好着手點。

尤有進者，哲學無疑的是位於文科頂尖之『學，』但是歐洲許多哲學家，不僅對於文科之『學』無所非議，而且身為其中之重要人物；他們都是代表一時的大哲學家。希臘觀念的哲學論家柏拉圖，是當時一位幾何學家，他的理論上的敵人德謨克里多是原子論的創始人，也是一位科學家。亞里士多德無疑為歐洲科學初期一位大科學家，他的自然科學觀，一直到文藝復興，還為人所遵守。十六七世紀的哲學家笛卡兒，司賓諾莎，來勃尼茲，都是大科學家。笛卡兒是解析幾何學的發見者，司賓諾莎是一位光學家，來勃尼茲，牛頓同為發明微積分者。大哲學家康德也是一位科學家，他的星雲學說，簡直可與來普拉斯的相提並論。現代哲學家如羅約，馬赫，費息勒諸人，或為

爾學家，或爲物理學家，或爲生物學家。哲學家羅素，懷德黑都是數學家。創立維也納學派的石里克，是一位物理學家。此外如當代大科學家愛因司坦，柏郎克，海森堡，愛丁頓等，據自然哲學家。總之，吾人從未見對於文理之「學」有所厚薄，而對於文理之「學」能有發展者，亦未見對於文理之「學」能有發展，而對於文理之「學」有所厚薄者。

所謂文理之「學」中之理科之「學」，即自然科學，或者說理論科學。自然科學之任務與目的，在於研究自然現象，並期建立一個整而統一的宇宙系統和人生觀念（人亦爲自然中之一部分）。文科之「學」，與理科之「學」，雖同爲探求實際知識，建立實際理論之「學」，但其性質，則大有差別。理科之「學」之原理法則，無論在理論上實際上，其有真實性，精確性，都具有不受一定時空關係所支配的普遍性，可以說是放諸四海而皆準，絕無受各民族歷史的傳統觀念存乎其間。反之，文科之「學」亦有其普遍性，但非基本條件，則不能無各民族的歷史環境爲背景。文科之「學」，可以說是表現各民族之文化生活之「學」，表現各民族之文化傳統之「學」。言理科之「學」，實無所謂「德國物理學」「法國化學」「英國生物學」，但言文科之學則有「中國文學」「希臘哲學」「德國藝術學」，「羅馬法」等，此亦不僅名稱問題，乃一事實也。

理科之「學」是研究宇宙間之各科自然現象之變化規律，以期對之得到深切而明確的了解，並由之認識，預說自然，以至於「征服自然。」其在理論上較優于文科之「學」之點，即因其有獨有的科學精神，即所謂正確，嚴密，謹慎，虛心，公正，坦白的客觀態度。研究理科之「學」所得之結論，遠較任何文科之「學」爲確實，爲精密可信，因此理科之「學」，就成爲一切「應用科學」之基礎。所謂「應用」者，即「應用」理科之「學」之原理法則，在社會之各方面，以期滿足民族間之物質生活，改進民族間之物質生活，這便是吾人所謂之「術」。

「術」既爲理科之「學」之原理法則在社會各方面之應用，既然以自然科學爲基礎，如是凡具有實用價值之技術科學，無不是科學理論和科學方法在實際上之表現，或效果。譬如生理學，生物學，心理學之于醫學；物理，化學之于藥學；數學物理化學之于工程科學；化學，生物，土壤，氣象學之于農業；電氣，磁學，熱學，光學之于工業；天文，海洋學之于航空學，航海術。至于科學方法在工藝之應用，則如金鑛物取金的氰化法，煤焦與其誘導體之技術發展，[illegible]氣化學工業製鋼法之改良，有許多物質，如藍靛以前皆取之於自然產品，既則應用綜合的方法製造之，還有利用空氣中之淡氣製造肥料，皆足資以證明。華勒士教授在所著「驚異的世紀」中，曾將十九世紀以前諸世紀之科學實際應用作一比較，同時確定十九世紀的重要發明，有鐵路，汽船，電報，電話，安全火柴，煤氣燈，電燈，攝影術，留聲機，X光等

分析，麻醉藥，克腐劑之十三種，但在其以前，則僅有望遠鏡，印刷機，指南針，阿拉伯數字，字母書法，蒸氣機，晴雨表之七種。華勒士如此以一世紀之十三種對諸世紀之七種對比，雖然太尊重十九世紀，而輕視以前諸世紀，但由之當可證明某世紀之科學進步如何與某世紀實際發明之關係，實如洞形影之不可離也。

惜乎晚近傾向『功利主義』之人，多忽略技術科學與自然科學如此之關係而認為技術科學有獨立發展之可能者，殊不知技術科學之為應用科學，如無科學理論為其根據，無科學方法輔助，則根本無『應用』之可言，則根本失其為應用科學之意義。希臘之發現圓錐曲線律非不實用者，但吾如言及橋樑或子彈船之曲線及航海術，則必聯想及這個圓錐曲線律，航海線一部份根據于天文學，天文學則以開白兒之定律為基礎，但是開白兒定律之中心點，僅在于他能應用演繹法從圓錐曲線中，推知太陽繞行于以太陽為交叉點之一橢形軌道上。所以天文學家拉普拉斯曾說：「假如無希臘人發見圓錐體切面形構成之切線，則這個精確的天文定律即無由以生。」通常認為足以改變人生之蒸氣力，電報，電話與動力發動機，此皆由熱學電氣學光學之理論研究而來。湯姆生對於電氣震動說之為深切的數學分析，何人能知其中已具有無線電之基礎？買法尼之蛙體痙攣研究，斯密司之為英格蘭之地層探訪，均出於理[illegible]之好奇心，又誰知其一吾人用之以導發電報，其一則於英國礦業之開採有益呢？凡此皆為開始不為「實用」而終於有「實用」者之一證。

因此克爾文教授曾慨乎言之：「吾人無論直接應用技術科學所得之富源如何？無論科學家的理論原則對於實際之應用如何，吾人亦不能藉此理由，將認為合乎生命一般之目標，即為科學之目標與對象。因為假如吾人限制理論研究或取消理論研究，則吾人所求之實際利益亦無由完成矣。假如厄斯多德在研究流動電流對於磁力之作用時，而以其如何才會合乎「實用」為念，則他永無法完成他極偉大的發明；如是，吾人亦一定不能誇耀電報之驚奇的成功。科學家的大定律，固不為實用而發明，但事實上有無數的科學研究，在表面似乎無用，其實均包含有價值之效果。

狄克思教授與士帝芬生教授對此亦有精微之言論。狄克思教授認為多年前對於蚊蝨研究以及類似之工作，從注重實際的人看來，定認為是一種無用的知識和無利的研究。殊不知開發亞非利加，疏濬巴拿馬運河，皆得到這種知識的多方輔助，這樣精確的證明，和明顯的實例，皆足表明自然知識只為本身而奮力追求，雖毫不直接顧及未來之效用，但常引起意外之效果，更能引起最合實際之效果。至於士帝芬生教授則曰：「發明只有次位之重要，並非突然長成，發明可以說是建築之頂，是由無數漠視世俗，輕蔑名譽，不求財富之人，歷盡艱苦的科學家，悄然造成者，各盡職責而努力，然後乃有輝煌奪目的頂冠顯露，以供世人觀賞這幅神景奇跡也。」

綜以上所言而論，即能昭示吾人對於文理之學，不應有所厚薄，對于學術與技術，不應有所對立。所謂學術，事實上，就包含有各種「學」與各種「術」，就具有學術與技術之兩大部分。「學」與「術」之于整個的學術，猶如體質軀幹四肢之于健全的人體。「學」與「術」在事實上之不可分離，亦如人體之于體質軀幹四肢之不可分離。苟吾人人體對于體質四肢軀幹或其他部分一有分離，則成爲不健全殘廢之人，倘吾人言學術，而將「學」與「術」分離，將學術與技術對立，或對于「學」與「術」有所厚薄，則無異戕賊學術，不知學術。蓋學術之所以爲學術者，即因其有「學」與「術」之內容，具有學術與技術之兩大部分。所以吾人言「學」而不及「術」，是無知，是偏見，言「術」而不及「學」，是淺見，是寡聞。「學」與「術」同爲學術研究上不同之表現，人類文化生活上應有之內容。不僅吾人言學術不應厚薄「學」或「術」，即吾人之民族文化生活之發展，亦應平衡學術，發展學術。眞正的學術發達之國家或民族，無不有「學」與「術」兩方面之特殊創造，學術與技術兩部分之特殊發明。眞正的文化生活之社會或國家，亦無不有一「學」與「術」兩方面之精神思想實踐態度，亦無不有學術與技術兩部分的文化傳統社會環境。所以吾人不提倡學術，不發展文化則已，苟欲提倡學術，和發展文化，則必須一視「學」與「術」，對於學術與「技術」均不應有所厚薄。過去吾國因厚「學」而薄「術」，結果養成虛妄不實的理論學說，養成衰弱不振的文化傳統。晚近則一反以前的態度，薄「學」而厚「術」，如是乃厚理科之「學」而薄文科之「學」，乃厚理科之「術」而薄理科之「學」。如是以前所謂「科學救國」者，今則代之以「工程救國」，以前所謂「科學運動」者，今則易之以「技術運動」！吾國因過去薄文科之「學」，厚理科之「學」，如是數十年，提倡科學之效果，簡直貧乏得可憐，現在吾人復捨文理之「學」，而專言「術」，則未來之結果，不特無從技術上建國之可能，即吾人傳統的文化精神和學術傳統，亦行將隨之而絕滅。當此「勝利在望，建國工作」即將開始之時，吾人對此榮負之重任，似乎宜藉既往，以參考未來，戒妄慎思，小心翼翼，共成此建國之神聖大業。否則，不特有負吾人之職責，同時亦將爲萬世子孫之罪人矣。

——後記——

本文所舉關于科學在理論方面和應用方面的聯繫性的例子，乃見之湯姆生所著嚴鴻瑤先生譯的「科學概論」。此書對于科學觀念付給我們以合理而確實的指示，甚願讀者能一讀！

至于科學與哲學，哲學與科學的關係之一點，讀者如感到興趣，請閱拙著「自然科學與精神」（本刊第十五期）和「科學與哲學」（本刊第二十八期）二文！

一九四四，元宵節。

論史觀

李翠非

歷史敍述之方法，是古今多數學者最感苦惱的問題，而其所謂方法，可以說係為歷史的解釋，即「史觀」的內容所決定。然史實至賾，不啻汗牛充棟，如中國建設史官最早，史料最稱繁富，西洋自希羅多德以降，編次之業，亦復不少，合中外古今史編，不下巨萬，以其數量之多，學者對歷史觀念，歷史的意義範疇，因時因地因人而異其趣，故史觀與史籍之體裁性質，極繁複變遷之能事。但以歷史的觀察及理解，倘為一定的中心觀念所指導時，則一切歷史的事實，皆成了為其所理想所排列，如振衣必挈綱，貫錢必以串。誠以人類歷史之複雜，既難究詰，於敍述其外形之外，必有以考究其演變之規律，步驟與方向，歷史不僅為人類活動事實之紀載，更為人類活動事實系統的本質之說明，以是於萬象紛紜之中，研究其必然之原因，用一個根本觀念，以說明全歷史之發展，似不可或少。蓋有此史觀，然後方克以簡馭繁，與易為把握與了解，以是歷史家要完成一部著作，必先具有一種理論的見解。此其作用，更可以趙甌北閒居讀書作的詩兩章，為之說明：

一面僅一尺，竟無一相肖。人心亦如面，意匠爭獨造。同閱一卷書，各自領其奧。同作一題文，各自擅其妙。問此胡為然，各有天在竅。乃知人妙處，亦天工所到。所以才智人，不肯自棄竅。力欲爭上游，性靈乃其要。

後人觀古書，每隨己境地，譬如廣場中，環看高台戲，矮人在平地，舉頭仰而企。危樓有憑檻，劉楨方平視。做戲非有殊，看戲乃各異。矮人看戲歸，自謂見仔細，樓上人聞之，不覺笑噴鼻。

第一首雖似贊嘆性靈之重要，但力爭上游，博學審問，慎思明辨，積工力久，自然成。第二首論人當置身於高明廣大之境，以便見地不落凡俗窠臼，而自出人頭地，見及深遠。

依人類歷史進化言之，大抵古代史家，所見所述，囿於時空。愈至近代，所見時空，因較前人為廣大，而以思辨視前人為進步，所指認歷史上的意義，亦遠較前人為深奧。近代以前，史料的蒐集，已達於完全的地步。但歷史學之為用，匪僅蒐集材料，排比事實而已也，必須繼之對此等材料或事實，予其意義以解釋。因之歷史材料之明透解釋，實際上乃成為歷史中科學方法的最後完成之步驟，有其不可或少的價值在。

由之以見尋求事物的真象為第一步，而決定其為如何成立乃另一事，而實為其第二步。歐梯韋爾教授（Prof. Shotwell）曾謂各時代歷史解釋的種類，確切反映當時支配一切的思想興趣。大抵

中外古今歷史的觀念，初爲神權史觀，繼爲垂訓資鑑史觀，終爲科學史觀。其在西洋近代，則以近代文化之廣博發展，因產生若干關于歷史發展的新解釋，此與以往哲學的解釋者有間：以往爲先驗的單純的因果律的；今則爲說明的，繁賾的與考究其相互之函數關係的。班斯（A.E. Barnes）於其「新史學與社會科學」一書中，對此有所論述，曾謂「現今關于歷史現象之解釋，約有八派，每派對於吾人關于歷史發展之知識均作重要之貢獻．此諸派別，并非互相排斥。反之，且可互相補充。茲列舉之，一曰私人或偉人論，一曰經濟或物質論，一曰聯合地理或環境論，一曰精神或唯心論，一曰科學論，一曰人類學論，一曰社會學論，一曰綜合或『集體心理』論。」

崇尚偉人論者，可以喀萊爾（Carlyle）爲之代表，視歷史上之偉大人物，爲歷史發展之主要原動力，亦卽「英雄造時勢」，彼於其「英雄與英雄崇拜」一書中，從距離極遠的國家中，和相去極遠的時代中，選出足爲代表的「英雄」凡六大類，——成神的英雄，成先知的英雄，成詩人的英雄，成敎士的英雄，成文學家的英雄，與成王的英雄。——外形上雖完全各異，可是把他們忠實地仔細觀察，一定可以給我們許多啓示，祇要觀察得透徹，我們就可以瞥見世界史的精髓。中國的偉人史觀，亦雜見於古籍之中，如推崇孔子爲生民以來所未有，又如「人存政舉，人亡政息」之言皆是。羅素在其自由與組織一書中，雖不崇拜偉人爲唯一的影響，但亦頗加重視，他以爲自由與組織，固係十九世紀的兩大動力，而其所以形成相反相成之向者，乃由於經濟技術，政治理論，重要人物及細小事變四種。他在書中詳言道：「在史家與政治預言家之間，對於個人與經濟力在歷史上之各個影響，有很長的爭辯，我認爲這兩種因素之比重，是由情形而定，即使是最能幹的領袖，也只能在其現有的社會經濟機構內，定其計劃。然而政治史之基本趨向，雖受此種情形的支配，但是强有力的個人，常常對於因果的變動，給與最後的轉化。」梁任公亦有同感，彼於中國歷史研究法中有言曰：「……羅素曾言『一部世界史，試將其中十餘人抽出，恐局面或將全變。』此論吾儕不能不認爲確含一部分真理，試思中國全部歷史，如失一孔子，失一秦始皇，失一漢武帝，…………其局面當何如？佛學界失一道安，失一智顗，失一玄奘，失一慧能，宋明思想界失一朱熹，失一陸九淵，失一王守仁，淸代思想界失一顧炎武，失一戴震，其局面又當何如？其他政治界，文學界，藝術界，蓋莫不有然，此等人得名之曰：『歷史的人格者。』何以謂之『歷史的人格者？』則以當時此地所演生之一幕史實，此等人實爲主動，——最少亦一部分的主動——而其人面影之擴大，幾於掩覆其社會也。」更益之以言曰：「文化愈低度，則『歷史的人格者』之位置愈爲少數所壟斷，愈進化，則其數量愈擴大。……歷史的大勢，可謂爲由首出的『人格者』，以遞趨於羣衆的『人格者』，愈演愈進，愈成爲『凡庸化，』而英雄之權威愈減殺，故『歷史即英雄傳』之觀念，愈古代

則愈適用，愈近代則不適用也」云云。偉人史觀在今日，已遭反對甚力，則以社會環境與群衆心理之力量，實爲少數代表人所持以爲之模範而爲力至鉅。

歷史解釋之經濟學派，應溯源於亞當斯密之原富，馬爾薩斯之人口論，李伽圖之分配論出，而大盛其說，但要爲馬克思，費爾巴赫所建立。此派以爲社會內經濟進程的現狀，可以決定現存社會制度，政治制度之性質。溯自十八世紀工業革命以降，經濟問題，隱然爲人類歷史上的主要課題。惟是十八世紀以前的歐洲和中國，自來的歷史一樣，即經濟受政治歷史的支配，人民生活一切，舉在政治歷史的支配之下。自法國重農學派，英國曼徹斯德學派相繼與起以後，經濟自由主義盛極一時，國民一方參政，一方經營經濟事業，并行不悖，因以有十九世紀的經濟生活上的大飛躍，歐洲的白人勢力更彌漫數個世界。從之，十九世紀末葉以迄今茲，經濟勢力，竟左右了政治力量，各國政府多所更張，以追隨於經濟勢力之後。當政治歷史左右經濟的時候，對於大多數國民生活，往往予以漠視，而惟少數人之利益是重。及至政治與經濟分道揚鑣，彼此關涉力求減少的時光，所謂「自由」所謂「生物之競，適者生存，」曾予歐美社會以一時無比的繁榮，政治非但不干涉國民的經濟生活，反處處保護其自由競爭與無限發展，但樂觀的世紀，終以積極生悲，繁華幻滅的時期，繼之而起，經濟自由競爭之結果，發生許多流弊，尤其是資本主義與國家主義結合的結局，而有帝國主義的崛起。一方帝國主義者間發生戰爭，一方弱小民族偏受此種帝國主義者的蹂躪。歷史解釋之經濟學派，尤其馬克思派的「經濟決定論」，完全立於樂觀世紀告終，歐洲資本主義發生了病理現象，乃爲同情勞工，而發爲偏頗之論。他們以爲一切社會變遷與政治革命的最後原因，不當求之於人類的腦海中和他們對於萬古不易之眞理與是非的洞察力中，而當求之於生產方法與交換方法的變遷中。這些原因，也不當求之於哲學中，而當求之於所稱時代之經濟中。此在近代，誠不失率先倡說窮其底蘊之功，但重調太過，抹殺其他，實有武斷偏頗削足適履之嫌。另一派的歷史之地理解釋，由來既久，近代作家敍述一國歷史，必先明其地理基礎。然每與上者同其利弊，即其利頗能掘其深邃的根荄，但其弊則一例的爲過重唯物之不當。在此種說法下，我們可以稱述到中國歷史的地理基礎，有如以格利西之「中國地理的基礎」一書（George B. Gressey; China's Geographic Fundation—A Survey of the Land and Its People）爲言，格氏對中國地理分區各予以地理事實之敍述，分析各區地域要素，能予人以地理歷史的關涉影響之概念。彼又以爲中國只有三個地方，略具工業區域的地理條件：揚子江盆地，華北平原，西部南滿洲，但他們因爲地下鑛藏有限，也難做到美國東北部或歐洲西北部的工業化程度。此種指示，對於我們以後建國史的基礎作用，當然不能視爲唯一的，但不能不視爲首要的。中國已往史

籍，對此兩方面的紀載較少，誠以中國向持重農輕商的觀念。但如史記之貨殖列傳，漢書之食貨志，皆對經濟有所稱述。孔孟管（仲）商（鞅）亦多涉及經濟政策。但綜論經濟之影響關係重大，要不能以經濟一項，論斷人類全體文化。抑或抹殺精神方面的勢力。蓋古往今來，誠多忠義節烈的士女，超越經濟勢力，無關於物質利害。更不能以今日之經濟狀態，持以解釋已往歷史。至地理史觀，我國書經中的禹貢一篇，爲此種最早的說明。太史公周游天下，頗爲重視地理形勢，顧炎武日知錄謂「太史公胸中固有天下大勢，非後代書生之所能幾。」漢書以次的「地理志」，皆所以重視及此。清代歷史的地理學，盛極一時，顧祖禹的「讀史方與紀要」，以爲歷史無常，地理則爲其不變之因素。但地理之在古代，誠足以予人類歷史以限制，及至近代，其勢力已漸減，人類以科學之進步，已足以用生產方法，相當的改變地理勢力。

歷史之精神解釋，爲裴希特與黑格爾唯心主義的支派，此與經濟解釋，地理解釋，適相反對。後者唯物是重，前者唯心是重，與偉人論有親切的連繫，而其分別，則爲偉人論注意於少數人，而此或注重於多數人而已。中國譜牒之講崇，世家文物之尊論，亦誠具有此旨。西洋則自文藝復興以來，使人類有人的發見與世界的發見，入於近代，隨產業政 各方面的進步，人類益增自信之心，更加重視於思想之作用，一方面以人類的征服自然，乃揚人而黜物，一方面重視思想之偉大力量。以之爲歷史的指導原則，蓋視思想爲時間的靈魂，與時間的尺度。更以時代思潮，由於若干人爲其代表，而此若干人，又爲時代之喉舌。馮友蘭於其所著中國哲學史一書中，謂北宋之初，思想史各方面的發展，均已至相當的程度，各派思想的混合，亦已有相當的成功，惟待有偉大的天才，組織整齊之系統。而其全書，乃特重思想，視爲重龍熙點之時。總之，此派視思想爲首要，即精神勝於物質，勞心貴於勞力，有理想而後有信仰，有信仰而後有力量。誠然，少數人之行動思想，有其影響於歷史構成的力量，但此個人的行動思想，亦屬社會環境之產物，必自其所根據有所探究，方克體認歷史真相。所以此派說法，固已脫去神學的束縛，但終不免有漠視現實太過之嫌。中國古代哲理思想，發生極早，如易經老莊諸書，所寓哲理，至爲豐富。以史籍而論，太史公自序其著史記，在述往事，思來者，察其始終，觀其盛衰，報任少卿書，謂所以究天人之際，通古今之變。但學術思想史在中國成爲專著，則爲時甚晚。總之此種史觀，有屈歷史於哲學之趨勢，抑過重精神，生活的結果，乃有鄙夷物質生活的地方，實未爲當。

以人類進步與自然科學有直接連帶關係之理論者，純粹科學家多注意及之。班茲以爲此派——科學解釋——之前程頗爲遠大。科學派以科學知識與科學應用，足以支配現存經濟生活的形式與經濟活動，因認定科學解釋，較經濟解釋更見重要。抑自其應用一端言之，十九世紀以降，以自然科學進步，科學方法爲用日廣，進化學說

方興未艾，史觀亦從而改變，如尊重事實，注意人類社會進步，以及史科的審定，史實的分析皆屬之。查理利舍（M.Charles Richet）更推重科學解釋歷史之用於今後，於其世界文化史大綱中，曾謂：「於歷史許多事件之中，能為吾人指導者，祇有二個思想：一為個人之尊敬，一為科學之信仰。」於其書之結論中，又重之以解釋道：「所謂被人歡迎為指導者的科學，係指一切之經驗科學，數學、法學、社會學，其上尚有最高科學，闡明善惡之學，即共稱為道德學者，道德學并非是脆弱之形而上學，乃教人以「何故必須」或「如何方能」犧牲自己之恣意利益感情，而為他人之權利幸福盡力，吾人果能以如此絕對優越性賦與科學，且認科學前途，為極有希望，則於人類運命之一切改良，皆可依賴科學以謀之，是固歷史給與吾人之教訓。試思自從科學出現，所有超過我等預想之眩惑的進步，實非覺其突然發生歟？集乾枯之樹枝，使由此發出火花，已開始科學之端緒，鍛銅為劍，燒土為器，排活字於版上，印刷其寫出之語言，亦皆不失為科學，凡此亦與今日之計算彗星軌道，培養傳染病菌於玻璃瓶中，同為當然之科學。科學能以想像以上之物，給與人類，若真屬於科學，當能給與人類以更上一層之物。我等如果不若野獸之互相吞噬，而知協力以謀進步，將見未入於我等狹隘視野之地域，科學皆能為我等開闢。如此吾人以最有效最有光輝之努力，滋藉人類之協調，當能免去可恐之二大災禍：即免去階級鬥爭與人類鬥爭。」又謂：「因科學醞釀之淘汰，或能形成比既往人種更加强健之新人種，惟人種之淘汰，為人類希望之最大者，此語當然為屬於將來之事。」蓋病於政治軍事之尤斥史篇，與其謬種流傳，遺毒後昆，因以廣義的科學，寄希望於今後。科學之左右今後歷史，固不失其為重要的角色，但究不能以之論列於過去歷史，且亦不克倚為唯一重心於今後，有如今日之歐洲，科學發達的結果，一再引起大戰，是科學固足為利，亦足為害，於此是必有較科學為更重要足以左右歷史的力量在。中國史籍，於科學為用言之，多有相合，誠能最重實錄直書，馬遷使擔當這種精神，鄭樵於通志總序有云：「仲尼既沒，諸子百家興焉，各效論語，以空言著書。至於歷代實迹，無所統繫，迨漢建元元封之後，司馬氏父子出焉，司馬氏世司典籍，工於制作，故能上稽仲尼之意，會詩書左傳國語世本戰國策楚漢春秋之言，通黃帝堯舜，至於秦漢之世，勒成一書。」史記一書，尤關於歷代實迹，百世而後，可以徵信其非誣。其後如劉知幾、崔述，皆力推崇於此，無徵不信，[illegible]史德者尤重視之。

以人類學解釋歷史——依據美國人類學者之意見，以為人類學的目的，在改進人類的最初歷史，并於可能的範圍內，以歷史事變的重演，釋成定律形式。其中進化論者，因信固定的社會定律與夫單線式的文化發展，并以此種發展的形態，非係為一歷史的事實，且為必然的鏈索中的一環。此種看法，誠堪應用於文化之第一階段，或其最早的起源，原始文化，以其既屬簡單，而又與他種文化相隔絕，故易

於爲用。及至歷史背景複雜，則難以網其作用。除單線式的文化發展論之外，文有聯合式的文化發展論，較前者在應用上，爲說較優，而猶者間曾多所爭論。將人類學之解釋歷史，除堪應用於古代歷史文化外，并以其種種蒐尋文化發展的定律之努力，可供史家以綜合之能力，或由之與歷史以一完備確切之背景。美國歷史民族學派，其根本原則，爲集中研究於一定的地理歷史區域內，一方面求縱的歷史背景，一方面調查橫的部落間之接觸，於不同方面，應用着多種科學方法。此惟於原始部落社會方獲其用，與見其效，故但及歷史的一部分，而其專重於文化之發展，亦足以爲近代過分注重政治軍事者之一新的方面與若干改進作用。

以社會學解釋歷史，依美社會學家吉丁史教授（Prof. Giddings）的解釋，謂此一學說在以進化過程中物質原因，生活原因，心理原因的運用，說明社會的起源，構造，與活動。不過歷史學與社會學，雖同爲研究人類社會行爲的科學，而兩者的立場與範疇，究有不同：歷史學記述過去的一切具體事物，而社會學則祇求其原理原則，所以派克（Park）曾云：「社會學與史學之差異，一言以蔽之曰：此兩種科學，尤關係人類的生活，但歷史學的任務，在複寫與解釋時間上與空間上眞實發生的具體事實；他方面，社會學則確定關於人性與人類社會之天然定律與概論，至對於時間與空間，則不過問。」如混此兩者而一之，是昧於先後變常之道。溯社會史觀的重視，爲近代事，如格林之英民小史（Green: Short History of the English People）特序稱其書略戰爭外交而詳述憲政與社會進步的事項。至中國史籍，則對社會紀事誠少，史記中如八書可以考知當時經濟情況，列傳中的游俠、貨殖、滑稽、日者、龜策諸傳，可以略窺當時民間之事，故其後史籍多取式於史記，但社會紀事每不逮全豹什一。

治史者擬綜合論議「集體心理」的解釋，在史學各種解釋中，爲最後起，但亦最稱重要。此派主張，謂原因之單一範疇，要不足以說明歷史發展的一切形態與階段，某時代的集體心理，即足以決定該時代的歷史發展。史學之任務，在發現與估計各種因素，即創造與形成集體人生觀之諸因素。此因素更決定爲生存與改良的集體鬥爭之性質。此種企圖，起於十八世紀以降，學者目擊近代經濟生活，社會生活之繁複與紛紜，不得不謀有以兼籠而并蓄之，因歸納之於集體心理，以解釋歷史的發展，乃謂歷史爲一種社會心理的科學，或謂吾人當於進化歷程中，以發見過去。並茲命以新解，謂：「歷史爲集體傳記。」由心理學的解釋，可謂史學的範疇與效用，予動機以注意，更由之以體認人格中不自覺的努力，及研究行爲於自然狀況之中。此種綜合工作，至爲繁難，不但須要能力與材料，更須理解人類行爲的社會基礎，理解人類動機的心理學，和具有精細綜合的絕大才識。此種解釋之在今日，頗覺風行，已在方興未艾之時。

除[illegible]前所稱述的八種外，尙有政治史觀，古史記載多重於此。當時史家眩於政治勢力的重大影響，嘗以政治爲人類活動的主體，政治之外，多予漠視。而史官之設，唯重政紀，因之尙傳春秋，固出於史官之傳，史記、漢書，亦盡屬世守之業。其後私修雖盛，而重點未嘗一變。西方各國古代史著，亦莫能外此。國家主義民族主義的史觀，亦緣政治史觀而發達於十九世紀以降。政治史觀之不當，則以政治誠不足以賅人類全部生活，而經濟的科學的生活，尤爲政治生活的基礎。抑過重戰爭宮廷紀事的結果，有養成偏畸文化的結果。文學史觀則以歷史的起源，生於值文字之發生，故最初史著，每流於史文之混一體。中國書經、詩經，西洋荷馬史詩，既爲文學，亦爲史實。史記太史公報任少卿書有云：「……鄙沒世而文采不表於後世也……」漢書劉向傳贊中班固亦稱：「自孔子後綴文之士，雖孟軻、孫況、董仲舒、司馬遷、劉向、揚雄，此數公者，皆博物洽聞，通達古今，其言有補於世。」雖斯說往良史必重文彩，但過重外形，每有輕視內容的結果。史著權須「辭達」更當「立誠」。徒有辭采，非必良史。抑溺於文辭，具事觀美，章學誠已爲批評。美新史學家魯濱遜於一九一五年的新史學一書中，更斥之爲撰述之業的謬誤。宗教史觀亦於古爲盛，古代人類皆信冥冥中有爲之主宰者，一切人事，皆受神靈支配。孔子不言怪力亂神，但書經、詩經、卜辭史漢皆涉及天命神怪、災祥之說。其後史著，雖說不免，但終不似西洋中古之盛。惟西洋自文藝復興以來，人本觀念，自由思想旣起，批評精神以盛，前種觀念乃有銷沉之勢。倫理史觀，寓有垂訓治世之意，其起源亦甚早，孔子成春秋，亂臣賊子懼，董仲舒明鏡所以照形，察古所以知今」（韓詩外傳）西洋的宗教家，天堂地獄觀念，所重亦在此點，宗教史觀有假[illegible]史觀，今其說殆漸以不盛。

總之，用定式來解釋歷史者，將原來錯綜複雜的一切歷史的變遷，誘之於一種單純的動機與原因，而選定事實以爲之用，是不科學的辦法。歷史事實具存，既不能增一點，也不能減一點，進一步說，即既不能以好之而隨意增加之，亦不能惡之而隨意減少之。史家所關心的，是估定那些影響人事的諸般勢力，就不能稱其一而抹殺其餘。史高脫有云：「凡是將歷史上任何一要因，視爲無上重要的通則，都不能自圓其說。我們必須用分析的功夫，來決定各種要素和它們的比較關係。要曉得某一時期或一方面的歷史，就是由這些要素構成的。歷史家不能用人選的測量尺，來決定他的著作各部分，而須憑藉估定適當與否或有關聯與否的習慣來決定。」　國父的民生史觀，以「民生」爲歷史的重心，社會進化的定律。　總裁在其三民主義之體系及其實行程序中有言：「中外哲學史中，有兩個最重要最有力的學派，其一爲唯心史觀，其二爲唯物史觀，持唯心史觀的，以爲人類有意識的一種精神創造一部歷史，就是精神活動史。持唯物史觀的，意見恰好相反，以爲一部歷史的變遷演進，完全依照經濟的生產方式而轉移，某一時代的經濟制度變更或生產方式變更，歷史亦

隨之而變，人類的活動，完全受經濟的支配。這兩種學說都可說一偏之見，不能夠概括人類全部歷史的眞實意義，因爲人類全部歷史，即是人類爲生存而活動的記載，不僅是物質，也不僅是精神，所以唯有民生哲學爲基礎的民生史觀或以民生史觀爲出發點的民生哲學，不偏於精神，亦不偏於物質，惟有精神與物質并存才能說明人類的全部與歷史的眞實意義。」所以民生史觀爲獨創的一種綜合史觀，爲茲世人類的新起的歷史哲學，既已獲全中國的國民信仰，更應加發揚光大，有所貢獻於全世界全人類。

滂德之法學近著三種（書評）

韓德培

『現代法律學說』（Contemporary Juristic Theory, Ward Ritchie Press, 1940, Pp.83）

『法律之社會控制論』（Social Control Through Law, Yale University Press, 1942, Pp.138）

『行政法』（Administrative Law: Its Growth, Procedure and Significance, University of Pittsburg Press, 1942, Pp.138）

滂德（Roscoe Pound）教授是提倡所謂『社會法理學』（Sociological Juris-Prudence）的一位大師，是當代美國法學界碩果僅存的一位法學耆宿。他今年已七十三歲了；他雖已不復担任哈佛大學法學院院長一職，但仍以『全校教授』（University Professor）的名義，繼續在哈佛法學院及文理學院講課。這位老教授，精力還依然很飽滿，每天除講課以外，差不多從早到晚都還是坐在圖書館裏，致力於研究和著作。他的著作，極爲宏富，已發表者，多至不可勝數。前年有人把他歷年發表的著作的題目編排付印，結果竟成功了二百頁左右的一本大書。其著作之多，可以想見。這裏所舉的三本書，乃是他最近三四年內發表的作品。

『現代法律學說』一書，是對當代流行的一派法律學說，作一嚴密的分析與批評。著者以爲自二十世紀初葉以還，世界上的政法思想，都已發生一重大的變化。在政治思想上，最明顯的一種傾向，便是相信行政首領的萬能，主張行政機關權力的擴大。著者稱此爲『政治上之專斷主義』（Political Absolutism），或『行政上之專斷主義』（Administrative Absolutism）。在法律思想上最風靡一時的一種學說，便是以爲法律並不是甚麼『理性』或『正義』的產物，而是統治者『權力』（force）的表現，所以法律並不能控制官吏的行爲，反之，官吏的所行所爲便是法律（Law is whatever is done officially）。這種學說不但在歐洲大陸有許

多和佑之生唱導鼓吹，就在以「法律至上」（Supremacy of law）爲天經地義的英美國家，也有不少學者熱烈附和。彼等者稱此爲「法律至上之專斷主義」（Juristic Absolutism）。

——這種法律學說是如何產生出來的？它產生的背景是怎樣？據著者解釋，這種學說除受第一次大戰後獨我政治之影響外，尚受有以下兩種主要的思想之推動：第一是馬克斯的經濟史觀。馬克斯以爲法律是階級統治的工具，在將來的理想社會中，階級的統治旣不存在，法律自將隨之而消滅。那時將祇有管理事的行政命令，而無統治人的法律。根據此種觀點，法律就不過是社會上統治階級的自我利益或階級利益的一種表現而已。第二是佛洛德（Sigmund Freud）的心理學。佛洛德以爲從心理學上觀察，人是不能作客觀的判斷的，因爲他的判斷都必然受他的癖性，偏見及嗜欲等等所左右，而這些因素又係由他的教育訓練及社會環境所決定。但人有一種希冀（Wish）就是要表現他的行爲是合理的，所以他便借助於學說，原理，法律等等來做一種護符。實際上官吏適用法律時，都係受此種希冀所驅使，法律不過是一種門面而已。第三是愛因斯坦的相對論。從前物理學家都說自然界的現象都具有一定的規律，一定的因果法則。但自愛因斯坦發表他的相對論以後，科學家都開始承認自然現象尙有所謂「偶然律」（Law of Contingency）往往可以有果而無因，人類已往對整個宇宙的認識，都開始發生動搖了。因此人類對於社會組織及人類自身之行爲，也發生一種不可捉摸之感。依佛洛德的學說，人類要作客觀而公平的判斷原是一件不可能的事；而愛因斯坦的理論，則更予此種觀點以有力之佐證。第四是新康德（Neo-Kantian）派的社會哲學。第一次大戰以後有一種新康德派的哲學產生，說我們對於外物的了解，都祇是我們個人精神的產物，是根據我們個人的感覺和經驗而來的。各個人的感覺和經驗互不相同，故無共同的「應該」（ought-to-be）可以成立；我們的所謂「應該」，都祇是我們個人純粹主觀的概念，是無從證明其正確與否的。所以當我們討論政法問題時，我們可不必談什麼「道德」或「正義」，而祇須承認法律不過是掌握政治社會的權力的人之一種權力的恫嚇（threats of exercise of the force）而已。

在這幾種思想的同流並進相激相盪之下，於是在法學界便產生一種「懷疑的現實主義」（Skeptical Realism）就是對於一切都表示懷疑，不承認有所謂基本信條或基本原則，而以爲凡法官之所行所爲便是法律；不承認法律的觀念是根據什麼正義或理性而生，而以爲它們都不過是權力的恫嚇之結果而已；不承認司法或行政裁判的背後還有任何理想的因素（ideal element），而以爲一切法律的規定原則及概念，都祇是一些自欺欺人的幻覺而已；不承認司法或行政程序有所謂合法或違法問題，而以爲每一程序的每一節目，以其具有權力做根據，便都是法律，總而言之，這種學說祇承認

法律是一種糢稜的恫嚇，而不談正義，不談理性，簡言之，即不談理想。所以著者稱此種學說爲「放棄哲學」(give-it-up philosophy)

著者以爲這種學說決不能成爲法學或其他社會科學之根據。他以爲社會科學與自然科學不同，自然科學才祇研究「是什麼」(what is)的問題而不必研究「應該是什麼」(what ought to be)的問題。社會科學則不然，它所最需要研究的便是「應該是什麼」的問題。自然界的現象，如地球繞日，或月繞地球，我們自不必加以批評說它們是非善惡，但在社會科學上我們對於社會制度及人類自身的行爲，却必須加以批評，因爲我們的批評便是以直接或間接對它們發生重大的影響。這種批評是決不可少的。所以在社會科學上，我們必須談『應該』，談『目的』，談『理想。』著者以爲法理學的最後問題，便是一個『應該』的問題，所以決不能放棄這一方面的研究。

然而什麼是法律的目的或理想呢？著者在『法律之社會控制論』一書內，對於這個問題便有非常詳盡的解答。他以爲這種理想是隨社會的變遷而不同的。大體說來，西洋中世紀時代是注重維持當時社會的現狀(status quo)。自十六世紀向後，便偏重自由競爭的個人主義，十九世紀乃是個人主義登峯造極的極盛時代。從二十世紀開始法律的理想應該是什麼？著者雖聲明說他對今日之社會，尚未十分觀察清楚，但他却明顯的說，今日之社會是朝着一個所謂「文明的理想」(Ideal of Civilization)而前進，所以二十世紀的法律也應該朝着這個方向而前進。什麼叫做「文明」？「文明」應怎樣解釋？依著者的意思，文明便是「儘量提高人類的能力使其能對自然界及人類之自身具有充分之控制」(第一六一三二頁)。他以爲要實現這個理想必須注意兩個要素：一是個人自動的創造，二是團體有秩序有組織的協作，換言之，就是合作與競爭二者缺一不可，既不因團體而犧牲個人，也不因個人而犧牲團體。

著者認爲法律原係調整人類相互間的種種要求或利益(interests)之衝突。他將人類的種種利益分爲以下三大類：(一)個人的利益(Individual Interests)其中包括身體的利益，家庭關係的利益，及物質的利益；(二)公共的利益(Public Interests)是指政治社會即國家的種種利益而言；(三)社會的利益(Social Interests)如保持公共的安全，維持社會一般的道德及促進社會文化，經濟，政治的進步等等，都在其內。這種種利益常常彼此發生衝突，所以法律須根據上述的理想而予以適當的調整。在著者的目光中，法律雖不能離開權力，但其更重要的一個因素却是某種一定的理想。他說權力祇是法律的一種工具，理想才是法律的真正目的。

著者雖以爲法律是政治社會所絕不可少的一種社會控制工具，但並不視之爲唯一的社會控

制工具，因為除法律以外，如道德，宗教，教育等等也都是社會控制的工具。不過，在近代社會，因為法律具有政治組織的力量為其後盾，它已成為最重要的一種社會控制工具。然而法律仍絕非萬能，它的效能常受有下列種種限制：第一，法律是假定某種事實發生，始付予某種法律的效果，可是事實的存在，往往困難甚多，不易獲得真象。第二，有許多道德上的責任問題，往往不能用法律的力量來強制解決，第三，有些侵害他人重要利益的方法過於微妙，不易用法律對被害者予以實施充分的保護。假設有甲男欺辱和乙男的太太調戲，這雖然是妨害乙男的利益，但法律能否加以有效的禁止而予乙男以充分的保護，却是一大疑問。第四，人類有些行為和關係是不能以法律相繩的，譬如夫婦雖可說有同居的義務，但是這種義務在實際上却非法律所能強迫履行。第五，法律的實施，往往須賴個人自行發動，倘若個人不願向法律求援，法律自身是很少自動的來加以救助的。因為法律有這種種限制，所以在近代社會法律雖為最重要的一種社會控制工具，仍須以宗教，道德，教育等等來從旁協助，始能充分發揮其社會法制之最大效能。(註)

以上兩本書是偏重理論方面的探討，而「行政法」一書却是注重實際問題的研究。自十九世紀末葉以來，英美國家因行政事務日漸繁複，行政機關亦隨之增多，而其所行使之權力亦隨之擴大。上面所提及的「行政司法」與「判斷主義」，就是在這種情形下產生出來的。著者承認行政機關在現代工業社會之重要地位，但不承認行政機關的權力有不受任何法院的控制。照他的意見，行政機關的行為是否與法規相合，其解釋或適用法律是否正確無誤，其行政程序是否合乎法律之所規定，皆應受司法機關即普通法院之審查。換言之，就是他主張行政機關的權力，應受普通法院之控制。他一再聲明他不是反對行政，也不是反對行政法之為法律，但他不同意行政機關因為要顧全行政上的效率，便可輕易犧牲個人的權利。他以為二者之間，應保持一適當的平衡。

行政機關最主要的權能是所謂「指導的權能」（guiding or directing function）而司法機關最主要的權能，則為所謂「裁判的權能」（determining function）。一為爭議發生前之指導，一為爭議發生後之裁判。著者主張凡關於行政之爭議，皆宜由法院來裁判，而不應由行政機關或特設之行政法院來裁判。其所以如此主張之理由，是由於法院本身受有種種箝制，而行政機關則否。法院所受的箝制有下列幾種：第一，法官本身的專業訓練已使其養成一種根深蒂固的守法習慣；第二，法官的判決，照例應接受法界人士的嚴格批評，所以法官於裁判時不得不審慎將事；第三，法院的判決，都有記錄可以查考，法官無如何審查事實適用法律，都昭昭在人耳目，毫無掩藏的餘地；第四，當事人如不服法院的判決，可以提起上訴，所以法院的判決，有被上級法院再度審查的機會。這種種箝制，依著者

的意見，都不是行政機關或行政法院所能具備的。行政機關不但不具備這種種節制，而且在英美國家往往反具有以下種種的不良現象：第一，不聽取雙方當事人的意見；第二，不允許當事人有充分解釋或辯白的機會；第三，不根據合理的證據而爲裁判；第四，不嚴守立法機關所授予的權限，而易爲政策所左右。所以著者不贊成由行政機關或行政法院來行使裁制的權能。

我們要注意著者的這種議論，是專就英美國家而言。英美國家本有它們特殊的歷史傳統：英國於十六十七世紀，曾經出現過徒都（Tuders）司脫（Stuarts）兩朝的王權獨霸，以後並曾發生過法院與國王的正面衝突，美國於十七十八世紀的殖民地時代，也曾受過大權獨攬的樞密院（Privy Council）和作威作福的皇家總督（Royal Governor）之無理壓迫，所以英美人從此以後對於行政機關便抱有一種防範惟恐不週的心理。及至十九世紀英美的司法完全獨立以後，他們便以「法治」或「法律至上」等口號相號召，不承認行政官吏可不受普通法律的支配，或不受普通法院的審判。因此普通法院在英美國家，便佔有很高的地位。現在行政機關的權力逐漸擴大，行政又有抬頭的趨勢了，於是有些學者便主張用司法來控制行政。著者之所以如此主張，恐不免也多少受有這種歷史傳統的影響。至就歐陸法系的國家而論，行政的地位一向便在司法之上，司法雖號稱獨立，然而歸根結底仍還可視爲行政的一部分，關於行政事件的爭議，通例都由行政機關本身或特設之行政法院處理，要想以司法控制行政，在事實上必不易實現。其實如果行政法院組織完善，人選適當，程序謹嚴，也未嘗不能具有如普通法院那樣的守法習慣與精神。所以著者的主張，未必對英美以外的國家也能一例適用。何況即以英美而論，現在普通法院對於行政問題之過於專門而複雜，也漸有不加干涉或減少干涉的趨勢；縱然司法仍能對行政實行控制，這種控制未必即能長久保持。對於行政機關的權力要加以適當的控制，是沒有問題的，但是這種控制，似不必如著者所主張非由普通法院來實施不可。

著者在以上三本書內所發表的見解，雖尚有可以商榷之處，但從這三本著作的本身觀察，著者有三大特點，實在值得特別指出：第一，他對於英美過去的法制史和法律實施，都極熟悉，所以他對於討論純理論的問題時，常能舉出許多具體的事例來做映證。第二，他於英美法外，對於歐洲大陸國家的法制，及法律學說也具有極廣博而深刻的認識，所以他討論每一問題，常能詳徵博引，互資比較。第三，他能不斷的指出哲學在日常法律問題中的實際應用，因此他能使哲學通俗化，不使哲學與實際問題分離。這三種特點，固然充分表現於這三本著作中，其實也往往表現於他的其他許多著作中。

（卅二、十一、二九、哈佛大學）